اولوم

روایت میکید

کتاب مفتی زاده

الابت

روایت ... [illegible]

انکه ... [illegible]

نیت

بسم الله الرحمن الرحیم

اللهم انی اسألك ایمانا دائما واسألك

یقینا صادقا


| | |
|---|---|
| S[illegible] [illegible]üphanesi | |
| Kısmı | Asım Efendi |
| Yeni Kayıt No. | |
| Eski Kayıt No. | 194 |

بسم الله الرحمن الرحيم
فاستشعر واستعلم الذي يا تعمه
وذلك هو الفوز العظيم لا اله الا الله القادر
على ما يشاء ادركني بلطفك الخفي

قوله اعم صدورا [illegible]
قال بعض اجلة المتأخرين [illegible]

[illegible]

الا ما لكونه سبب العدم والسلب كما مر وفي قصده تحقيق ذلك لطف
من حواشيه على التجريد وحاشيته عنده اظهر انعكاس التشبيع مرزا جان

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من وفقنا لتحقيق العقائد الاسلامية وعصمنا عن التقليد في
الاصول والفروع الكلامية صل على سيدنا محمد المؤيد
بقواطع الحجج والبراهين المتشيد بلوامع السيف والسنان
وعلى آله واصحابه الاعيان المبشرين بالدخول والخلود
في غرف الجنان اما بعد فيقول العبد الفقير المحتاج الى ربه
الغني محمد بن اسعد الصديقي الدواني ملكه الله نواصي الاماني
ان العقائد العضدية لم تدع قاعدة من اصول العقائد الدينية
الا واتت عليها ولم تترك من امهاتها ومهماتها مسئلة الا و
قد صرحت بها او ومأت اليها ولم اطلع على شرح لها يكشف
مقاصدها ويبسط فوائدها بل لم ار لها ما يعد من عداد
الشروح اذ كل ما وصل الي من ذلك معدوح ومجروح
فحداني ذلك الى ان اشرحه شرحا وافيا لحل المعاقد كافيا
في تحقيق المقاصد وتبيين المغالق والتفصي عن المضايق
ولم استرسل مع شعب القال والقيل على ما هو داب اهل
الجدال القاصرين عن انتهاج طرق الاستدلال بل تتبعت الحق
الصريح وان خالف المشهور واخذت بمقتضى الدليل وان
لم يساعده مقالات الجمهور قال المصنف روح الله روحه قال
النبي صلى الله عليه وسلم وهو انسان بعثه الله تعالى الى الخلق
لتبليغ ما اوحي اليه وعلى هذا لا يشمل من اوحي اليه ما يحتاج
اليه لكماله في نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في

194

في زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلف والرسول قد يستعمل
مرادفا له وقد يخص بمن هو صاحب كتاب او شريعة فيكون اخص
من النبي واشتقاقه من النبأ بمعنى الخبر او من النبوة بمعنى
الارتفاع او هو منقول من النبي بمعنى الطريق واللام في النبي
للعهد الخارجي اذ المراد به الفرد الكامل على ما ينساق اليه الذهن
في المقام الخطابي ستفترق امتي اي امة الاجابة وهم الذين
آمنوا به عليه السلام وهو الظ فان اكثر ما ورد في الحديث على
هذا الاسلوب اريد به اهل القبلة قال بعض شراح الحديث
ولو حمل على امة الدعوة لكان له وجه وانت تعلم بعده جدا
فان فرق الكفرة اكثر من هذا العدد ثلثا وسبعين فرقة اليمين
اما للتاكيد فان ما هو متحقق الوقوع قريب كما في قوله تع ولسوف
يعطيك ربك فترضى او بمعناه الحقيقي اشارة الى ان الاختلاف
متراخ عن حيوته صلى الله عليه وسلم وما يتوهم من انه ان
حمل على اصول المذاهب فهي اقل من هذا العدد وان حمل على ما
يشمل الفروع فهي اكثر منه توهم لا مستند له لجواز كون الاصول
التي بينها مخالفة معتد بها بهذا العدد وقد يتفق لعلهم في بعض
الاوقات بلغوا هذا العدد وان ازدادوا وانتقصوا في اكثر
الاوقات كلها في النار من حيث الاعتقاد فلا يرد انه ان
اريد الخلود فيها فهو خلاف الاجماع فان المؤمنين لا يخلدون
فيها وان اريد به مجرد الدخول فهو مشترك بين الفرق اذ ما
من فرقة الا وبعضهم عصاة والقول بان معصية الفرقة الناجية
مطلقا مغفورة بعيد جدا ولا يبعد ان يكون المراد استقلا

مكثهم في النار بالنسبة الى سائر الفرق ترغيبا في تصحيح العقائد
الا واحدة قيل ومن هم اي الفرقة الناجية قال الذين على ما
انا عليه واصحابي رواه الترمذي والاصحاب جمع صحب
جمع صاحب او جمع صحب مخفف صحب بمعنى صاحب
وهو من رأى النبي عليه السلام مؤمنا به سواء كان في حال
البلوغ او قبله طال صحبته ام لا وهذه اشارة الى مقاصد
هذه الرسالة عقايد المراد بالعقايد ما يتعلق الغرض بنفس
اعتقاده من غير تعلق بكيفية العمل ككونه تعالى عالما قادرا
الى غيره من مباحث الذات والصفات وتسمى تلك الاحكام
اصلية وعقايد واعتقادية ويقابلها الاحكام المتعلقة بكيفية
العمل كوجوب الصلوة والزكوة والحج والصوم وتسمى شرائع
وفروعا واحكاما ظاهرة الفرقة الناجية وهم الاشاعرة التابعون
في الاصول للشيخ ابي الحسن الاشعري وهو منسوب الى الاشعر
اي قبيلة من اليمن ونسل جده ابي موسى الاشعري فان قلت
كيف حكم بان الفرقة الناجية هي الاشاعرة وكل فرقة تزعم انها
ناجية قلت سياق الحديث مشعر بانهم المعتقدون بما روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه وذلك انما ينطبق على
الاشاعرة فانهم يتمسكون في عقايدهم بالاحاديث الصحيحة المنقولة
عن النبي صلعم واصحابه ولا يتجاوزون عن ظواهرها الا لضرورة
ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم
ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعة المتبعين لما روي عن ائمتهم
لاعتقادهم العصمة فيهم قال ابن المطهر الحلي في بعض تصانيفه

قد باحثنا في هذا الحديث مع الاستاذ نصير الدين محمد الطوسي
في تعيين المراد من الفرقة الناجية فاستقر الرأي على انه ينبغي
ان تكون تلك الفرقة مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة وما هي
الا الشيعة الامامية فانهم يخالفون غيرهم من جميع الفرق
مخالفة بينة بخلاف غيرهم من الفرق فانهم متقاربون
في اكثر الاصول قلت الشيعة توافق المعتزلة في اكثر الاصول
ولا تخالفها الا في مسائل قليلة اكثرها ما يتعلق بالامامة وهي
بالفروع اشبه بل الاليق بذلك هم الاشاعرة فان اصولهم
مخالفة لاكثر اصول المذاهب ولا توافقهم فيها غيرهم
كمسئلة الكسب ورؤية الله تعالى مع كونه غير جسم وتنزيهه
عن الجهة والمكان بل جواز رؤية كل موجود من الاعراض وغيرها
حتى جوزوا رؤية الاصوات والطعوم والروائح وجوزوا
رؤية اعمى الصين بقة اندلس واستناد الممكنات كلها
الى الله تعالى ابتداء وكون الصفات لا هي عين الذات ولا
غيرها والفرق بين الارادة والرضاء الى غير ذلك من المسائل
التي شنع مخالفوهم عليهم فيها كما شحنوا به كتبهم اجمع
الاجماع ههنا بمعنى الاتفاق لا بالمعنى المصطلح وهو اتفاق جميع
اهل الحل والعقد من الامة في كل عصر على حكم من احكام
الدين فان المذكورات ليست كذلك ولذلك نسبه الى
طائفة مخصوصة وهم السلف من المحدثين العارفين بما جاء
رسول الله صلى الله عليه وسلم وتمييز اقسامها من الصحيح
والحسن والضعيف وغيرها ونقدها عن الموضوعات وائمة

بحث حدوث العالم

المسلمين واهل السنة والجماعة على ان العالم هو في الاصل
ما يعلم به الشيء كالخاتم لما يختم به الشيء ثم غلب على ما يعلم به الصانع
وهو ما سوى ذاته تع وصفاته حادث ولما كان الفلاسفة
اصطلحوا على اطلاق الحدوث على المسبوقية بالذات بالعدم
بمعنى ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل سبقا ذاتيا يستلزم تقدم
عدمه على وجوده بالذات وحاولوا ان ذلك بمقدمات فصلناها
في حواشي شرح التجريد وبينا انه لا يتم استدلالهم كيف والعدم
الذاتي تقدم المحتاج اليه على المحتاج واذا كان العدم سابقا
على وجود الممكن بالسبق الذاتي كان جزءا من علته التامة قطعا
فلا يتحقق العلة التامة البسيطة اصلا وهو خلاف مذهبهم وصرحهم
اردف ذلك بقوله كان بقدرة الله تع بعد ان لم يكن اي وجد
بعد العدم بعدية زمانية كما هو المتبادر فان معنى الاول لمجرد
اصطلاح من الفلاسفة والمخالف في هذا الحكم هو الفلاسفة فان
ارسطاطاليس واتباعه ذهبوا الى قدم العقول والنفوس
الفلكية والاجسام الفلكية بموادها وصورها الجسمية والنوعية
وباشخاصها واشكالها واضوائها والعنصريات بموادها
ومطلق صورها الجسمية لا باشخاصها واما صورها النوعية
فقيل بجنسها فان صور خصوصيات انواعها لا يجب ان
يكون قديمة والظاهر من كلامهم قدمها بانواعها ونقل عن
افلاطون القول بحدوث العالم فقيل ان مراده الحدوث
الذاتي وقد رأيت ناكتا ما خطه واحد من الفلاسفة الاسلامية
قد نسخ قبل هذا التاريخ باربعمائة سنة وذكر فيه نقلا عن

ارسطاطاليس

ارسطاطاليس ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم
الا رجلا واحدا منهم فقال مصنف ذلك الكتاب ان مراد ارسطو
بذلك الرجل افلاطون تع فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي كما لا
يخفى ثم نقل الحدوث الزماني عنه مخالف لما اشتهر من قوله
بقدم النفوس الانسانية وقدم البعد المجرد ونقل عن
جالينوس التوقف فيه ولذلك لم يعد من الفلاسفة لتوقفه
فيما هو من اصول الحكمة عندهم استدل الفلاسفة على مذهبهم
بانه لا يخلو من ان يكون جميع ما لابد منه في وجود ممكن ما حاصلا
في الازل اولا فان كان الاول لزم وجود الممكن في الازل لامتناع
تخلف المعلول عن علته التامة وان كان الثاني فاذا حدث ممكن ما
فاما ان يكون حدوثه من غير حدوث امر آخر فيلزم وجود الممكن بدون
تمام علته واما ان يكون بسبب حدوث امر آخر فننقل الكلام اليه
حتى يلزم التسلسل وانت خبير بانه لو جعل الامر الحادث الذي هو
علة الحدوث معدا الوجود اللاحق لم يلزم التسلسل المستحيل عندهم
لان من شرائط استحالته عندهم الاجتماع في الوجود فح لا يلزم الا
ازلية جنس هذا المعد ونحوه ودعوى ان المعدات الغير المتناهية
لا تنتظم الا بحركة سرمدية فيلزم قدم الجسم المتحرك بتلك الحركة
وبالجملة قدم المتحرك بتلك الحركة سواء كان جسما او غيره فهو
دعوى من غير برهان عليه وكذا دعوى كون الموجودات لابد ان
تنتهي الى مادة قديمة قابلة للصور المتعاقبة الواردة عليها و
اجيب عن هذا الدليل بوجوه الاول باختيار الشق الاول من
الترديد وهو ان جميع ما لابد منه في وجود ممكن ما حاصل في الازل

ومنع لزوم كون ممكن ما ازليا لجواز ان يكون وجود الممكن في
الازل محالا وانما الممكن وجوده فيما لا يزال وانت تعلم
انه لما فرض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده في الازل فكونه غير
ممكن في الازل خلاف المفروض لان الامكان مما لا بد منه في وجوده
وقد فرض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده والثاني باختيار
الشق الثاني وهو انه لم يكن جميع ما لا بد منه في وجوده متحققا
في الازل اذ من جملته تعلق الارادة بوجوده في الازل ولم
يتعلق الارادة بوجوده فيه بل بوجوده فيما لا يزال في الاوقات
الآتية ولا يرد عليه ان التعلق الازلي بوجوده اما ان يكون
متمما لعلة وجوده اولا وعلى الاول يلزم وجوده في الازل
لامتناع التخلف وعلى الثاني يحتاج المعلول الى امر اخر سوى هذا
التعلق وهو خلاف المفروض على انا ننقل الكلام الى ذلك الامر
لانا نقول القدرة تؤثر على وفق الارادة وقد تعلقت
الارادة بوجوده في وقت معين ولا يوجد الا فيه فان قلت
لا بد من اختيار احد شقي الترديد الذي اوردناه قلنا ان اردتم
انه متمم لعلة وجوده في الازل فنختار انه ليس كذلك وان اردتم
انه متمم لعلة وجوده فيما لا يزال فنختار انه كذلك فلا يلزم ازليته ولا
ولا احتياجه الى امر اخر فان الفاعل المختار اذا اراد ايجاد
جسم ما على صفة معينة كالطول مثلا او القصر يوجد المعلول بهذه
الصفة فكذا ههنا لما تعلق ارادة الفاعل المختار بوجود الحادث
لم يتصور الا كونه حادثا والحاصل ان المعلول انما يوجد بارادة
الفاعل المختار على النحو الذي تعلق به ارادته سواء كان مقارنا

لوجوده

لوجوده او متأخرا عنه وقد تبين ان الازل فوق الزمان ومعنى كون
الشيء ازليا ان يكون سابقا على الزمان فالواجب تعالى لما كان
متعاليا عن الزمان لا يوصف بكونه في الزمان كما لا يوصف
بكونه في المكان فلا يسبق شيء من غيره في الازل وانما يوجد ما يوجد
على حسب ما تعلقت به الارادة الازلية من تخصيصها باوقاتها
والزمان من جملة الممكنات وقد تعلقت الارادة الازلية بوجوده
المتناهي وليس الله تعالى متقدما عليه بالزمان اذ الواجب تعالى ليس
بزماني حتى يتبين انه متقدم على غيره بالزمان فان قيل لا شبهة في
ان الارادة القديمة بذاتها السبب الكافي في وجود الممكن وعلى
فرض ان يكون كافيا يلزم قدم الممكن فلا بد من تعلقها ولا يخلو اما
هذا التعلق من ان يكون حادثا او قديما وعلى الاول يلزم التسلسل لانا
ننقل الكلام الى سبب هذا التعلق حتى يلزم التسلسل وعلى الثاني يلزم
قدم الممكن الذي يتعلق به الارادة فقد اجيب عنه تارة بان التعلق
امر اعتباري فلا يحتاج الى امر يخصصه بوقت دون وقت و
ولئن سلم فالتسلسل في الامور الاعتبارية اي التعلقات غير ممتنع
وانت تعلم ان اختصاص كل صفة سواء كانت وجودية او
عدمية بوقت يحتاج الى مخصص بالبديهة واما التسلسل في التعلقات
بان يكون مخصص تعلق تلك الارادة بذلك الوقت تعلق الارادة
بتعلق الارادة في ذلك الوقت وهكذا حتى يكون ارادة وجود
الممكن في ذلك الوقت لانه اراد ارادة وجوده في ذلك الوقت
واراد ارادة ارادة وجوده في ذلك الوقت لانه اراد ارادة تلك
الارادة وهكذا فتترتب تعلقات الارادة من جانب المبدا ء

وينتهي من جانب الاخرى الى ارادة ذلك الممكن في تكون الحال كما
يقول به الفلاسفة من تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية
حتى ينتهي الى الاستعداد القريب الذي يليه المعلول فقد قيل عليه انه
انه ينقطع مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق فيه لانه يلزم انحصار
الامور الغير المتناهية بين الحاصرين وهما نفس الارادة و
تعلقها الذي يليه الممكن قلت وانت تعلم انه لا انحصار فيها بين الحا
الحاصرين اصلا بل ذات الارادة محفوظة في جميع المراتب وتتوارد عليه
تعلقات مرتبة غير متناهية على نحو تعاقب الاستعدادات الغير
المتناهية على المادة فليست الارادة والمريد طرف السلسلة كما ليست
المادة طرف السلسلة فالقول بالانحصار ههنا وهم ظاهر الفساد واي
ظهر عن بعض من يعقد عليه الاماثل بالاعتقاد الوجه الثالث من الايراد
على دليل النقض بان يقال هذا الدليل يقتضي ان لا يوجد شيء من الحوادث
اليومية واجيب عنه بان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره
هو التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود وهو محال واما التسلسل
في الحوادث اليومية فهو في الامور المتعاقبة ولا استحالة فيه
المعدم على المادة ومثل هذا التسلسل ليس بمحال عندهم فان الافلاك
عندهم قديمة وحركتها دائمة فهي ذات جهتين الاستمرار و
التجدد فمن جهة الاستمرار صدرت عن القديم ومن جهة
التجدد صارت واسطة في صدور الحوادث عن القديم و
انت خبير بما سبق بانه يمكن ان يكون صدور العالم مع حدوثه
على هذا الوجه فلا يلزم العدم الشخصي في شيء من اجزاء العالم بل
العدم الجنسي بان يكون فرد من افراد العالم لا يزال على

سبيل التعاقب موجودا وقد قال بذلك بعض المحدثين المتأخر
من المحدثين وقد رأيت في بعض تصانيف ابن تيمية القول
به في العرش وقال الامام حجة الاسلام الغزالي رد الجواب
المذكور ان هذه الحركة مبدأ الحوادث اما من حيث انها مستمرة
او من حيث انها متجددة فان كانت من حيث انها مستمرة
فكيف صدر من مستمر متشابه الاجزاء شيء في بعض الاحوال
دون بعض وان من حيث انها متجددة فما سبب تجددها في
نفسها فيحتاج الى سبب آخر والتسلسل واعترض عليه بان هذا
التسلسل جائز عندهم لعدم وجوب اجتماع الاجزاء وهم قائلون
بجواز التسلسل في الامور المتعاقبة ووقوعه فيها قلت التجدد
عبارة عن انقضاء شيء وحدوث شيء آخر فاذا عدم جزء من
الحركة فلا بد لعدمه من علة حادثة وتلك العلة اما امر موجود او
عدم امر موجود او بعضها امر موجود وبعضها عدم امر موجود
وعلى الاول ينقل الكلام الى علة ذلك الامر وهكذا حتى يلزم
التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة المترتبة وعلى الثاني فيكون
ذلك العدم عدم جزء من اجزاء علة وجوده ضرورة ان ما
لا يكون وجوده علة لوجود شيء لا يكون عدمه علة لعدمه فيلزم
التسلسل في الموجودات التي هذه الاعدام اعدام لها وعلى
الثالث لا بد ان يكون احد القسمين من الامور الموجودة
المترتبة وتلك الاعدام او كلاهما غير متناهية وعلى الوجهين
يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة والحاصل انه
يلزم التسلسل في الامور الموجودة المرتبة المجتمعة اما في حال وجود

السابق او حال عدم اللاحق لان عدمه ان كان بسبب امر موجود
او عدم يستلزم حدوث امر موجود كعدم عدم المانع المستلزم
لوجود المانع يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة المجتمعة الحادثة
في حال عدمه وان كان بسبب عدم امر موجود لا يستلزم امرا
موجودا لزم التسلسل المذكور في وقت وجود ذلك الحادث وقس على
حال الشق الثالث فان قلت على تقدير ان يكون عدم كل جزء
مستندا الى عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع لا يلزم
الترتب بين تلك الموانع حتى يلزم التسلسل المستحيل بل
لا يلزم اجتماع تلك الموانع في الوجود ايضا لجواز ان يكون حدوثها
ولو كان آنا كافيا في انتفاء ما هو مانع عنه قلت تلك الموانع
متعاقبة في الحدوث فان اجتمعت في الوجود لزم التسلسل
المستحيل لان آحادها مترتبة في الحدوث بحسب الزمان ومجتمعة في
الوجود فيجري فيه التطبيق ولا يقدح فيه عدم ترتبها بحسب الذات
كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة فانا نأخذ السلسلة المبتدأة من
الحادث في اليوم ونطبقها على السلسلة المبتدأة من الحادث
بالامس ونسوق البرهان الى الآخر وان لم تجتمع في الوجود
نقلنا الكلام الى علة عدمها حتى يلزم التسلسل المستحيل في
الموجودات الحادثة وقت عدمها او وقت وجودها فان علة
عدم كل مانع اما عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع او عدم
جزء من اجزاء علته وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة في
الحوادث الغير المتناهية وعلى الثاني يلزم ان يكون تحقق ذلك
المانع موقوفا على امور موجودة غير متناهية مترتبة فيلزم التسلسل

المستحيل

وجه رابع

المستحيل في التالي وجوده الوجه الرابع ما عوّل عليه بعض
المتأخرين وهو ان القول بتوارد الاستعدادات الحادثة الغير
المتناهية على مادة قديمة بل عدم تناهي حوادث متعاقبة مع
وجود قديم مطلقا سواء كان تلك الحوادث واردة على ذلك
القديم عارضة له او لا غير معقول لان القديم يجب ان يكون
سابقا على كل حادث اذ القديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم و
الحادث ما يكون مسبوقا به فلا بد ان يكون سابقا على كل واحد
مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها
سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث فاذا كان معارنا
مع واحد منها لا يكون سابقا على كل واحد منها بل على بعضها وهو
باطل بضرورة العقل ويلزم منه توارد الحوادث الغير المتناهية
عليه ان لا يوجد تلك الحالة بل مقارنته دائما مع بعض الحوادث
والمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على
كل فرد منه بديهية قلت هذا من نتائج الوهم لا بديهة العقل فان
تقدم القديم على كل فرد من الحوادث انما يستلزم كون القديم
متحققا في الزمان السابق على كل فرد منها وان كان مقارنا لفرد
آخر منها وههنا لما كان القديم موجودا مع انتفاء كل فرد من
الحوادث اذ ما من فرد منها الا والقديم موجود قبله مع الحادث
السابق عليه فيتحقق تقدمه على كل فرد منها مع دوام المقارنة
لفرد آخر منها وانما يلزم ما ذكره لو لزم سبق القديم على جميع
ما يصدق عليه الحادث في زمان واحد وليس كذلك بل انما
يلزم ذلك في الحوادث المتناهية واما غير المتناهية فيتحقق تقدم

القديم على كل واحد منها مع دوام المقارنة لو فرض منها وذلك ظ وقد اعترض عليه بان المنافات انما يلزم لو استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل المجموعي الذي هو عين الافراد الموجودة وليس كذلك وانت تعلم فساده لان حدوث كل فرد يستلزم حدوث المجموع فان كل فرد جزء من المجموع وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل بديهة وكانه توهم ان حدوث الكل المجموعي انما يتحقق بان لا يكون شيء من آحاده موجودا اصلا ثم توحد وهو توهم بعيد وقد قدح بعض الفضلاء في مذهب الملاحدة بان وجود الماهية ليس الا في ضمن الافراد وهم قائلون بحدوث كل فرد من افراد الحوادث فيلزم عليهم حدوث ماهيتها فلا يتصور قدم النوع مع حدوث كل فرد قلت هذا كلام سخيف لان مرادهم من القدم النوعي ان لا يزال فرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث لا ينقطع بالكلية ومن البين ان حدوث كل فرد لا ينافي ذلك اصلا وليت شعري ماذا يقول هذا القائل في الورد الذي لا يبقى فرد منه اكثر من يوم او يومين مع ان الورد باق اكثر من شهر او شهرين وبديهة العقل يحكم بانه لا فرق بين المتناهي وغير المتناهي في مثل هذا الحكم **الوجه الخامس** في الايراد على دليلهم انه برهان التضايف بل غيره من البراهين كبرهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل في الامور الموجودة المترتبة سواء كانت مجتمعة الوجود ام لا وذلك لان حاصل برهان التضايف انه لو ذهب سلسلة المتضايفين الى غير النهاية

لزم

لزم ان يكون عدد احد المتضايفين اكثر من عدد المتضايف الآخر وهو محال لان المتضايفين متكافئان في الوجود ضرورة بيان الملازمة انه لو كان التسلسل من جانب المبداء واخذنا السلسلة من مسبوق معين كالمعلول الاخير فهذا المعلول له مسبوقية بلا سابقية وكل واحد من آحاد السلسلة له سابقية ومسبوقية معا في عدد السابقيات والمسبوقات فيما فوق المعلول الاخير وبقي في المعلول الاخير مسبوقية بلا سابقية فيزيد عدد المسبوقات على عدد السابقيات بواحد وهو محال ولا يتوهم ان هذا الدليل انما يدل على بطلان التسلسل من جانب واحد واما اذا كان من الجانبين كما في ما نحن فيه فلا ينفعه هذا الدليل فان هذه الحوادث كما لا اول لها لا آخر لها فكل ما له مسبوقية فله سابقية فلا يظهر التخلف وذلك لانا اذا اخذنا واحدا من آحاد السلسلة كالمعلول الاخير وتصاعدنا يجب ان يكون فيما قبله من الآحاد سابقية لا يكون معها مسبوقية حتى يكافئ المسبوقية التي في المبداء وكذا ان تنازلنا يجب ان يكون فيما تحت المبداء مسبوقية لا يكون بازائها سابقية كما وجد في المبداء سابقية ليس معها مسبوقية ليكافئ عدد السابقيات والمسبوقات فيلزم انتهاء السلسلة في الجانبين ومن البين ان هذا البرهان يجري في الامور المتعاقبة الوجود ايضا لان عدد احد المتضايفين لا يزيد على الآخر سواء اجتمعا في الوجود او تعاقبا فيه مثلا لا يمكن ان يكون الابوات ازيد من البنوات سواء اجتمعا في الوجود او تعاقبا فيه وكذا برهان التطبيق يجري في الامور المتعاقبة في الوجود لان التطبيق

في الوهم لا بعض الاجتماع في الوجود الخارجي بل العقل بمعونة الوهم
اذا اخذ جملة من الحوادث المترتبة الى غير النهاية وجملة اخرى
غير متناهية من الحادث الذي قبل مبدا الجملة الاولى او
بعدها وتوهم انطباق مبدا الجملة الاولى على مبدا الجملة الثانية
تطبق سائر احاد الاولى على سائر احاد الثانية ونسوق
الدليل الى اخره فان كان تحو برهم التطبيق في الامور المتعاقبة لعدم
جريان الدليل بناء على امتناع التطبيق فيه فقد ظهر فساده وان
كان ذلك لان السلسلة الغير المتناهية غير موجودة هناك فالدليل
وان كان جاريا فيها لكن المدعى غير متخلف عنه لان الغير
المتناهية غير موجود هناك وليس المدعى الا امتناع السلسلة
الموجودة الغير المتناهية ولما لم تجتمع الاحاد لا تكون السلسلة
الغير المتناهية موجودة فنقول عليه ان مقتضى الدليل عدم
وجودها اصلا لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب
والسلسلة الغير المتناهية المفروضة ههنا وان لم تكن موجودة
مجتمعة فهي موجودة متعاقبة فان جميع الحوادث موجودة في
جميع الازمنة بمعنى ان كل واحد من احادها موجود في جزء من
تلك الازمنة والوجود اعم من ان يكون في الآن او في الزمان
والوجود في الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل
التعاقب بل الوجود عند الفلاسفة فرداخر ينسبونه الى الدهر
فانهم يقولون ان المبادي العالية موجودة في الدهر والدهر
وعاء الزمان فالوجود في الزمان على سبيل التعاقب نحو من
الوجود الخارجي فاخراجه من الوجود الخارجي تحكم ثم لا يخفى انه

اذا سلم

اذا سلم جريان نوع من التطبيق فالمحذور الذي يظهر منه هو اما
الانتهاء على تقدير عدم او مساواة الجزء للكل وهذا المحذور ان
بجريان في صورة التعاقب فان العدد الذي يساوي
جزءه كله مستحيل في نفس الامر بمعنى انه يستحيل عروضه
في نفس الامر لشيء من الاشياء سواء كان احاده مجتمعة او
غير مجتمعة فان البديهة حاكمة بان طبيعة العدد بل الكم
مطلقا يأبى عن قبول المساواة مساواة جزءه لكله فليتأمل
واعلم ان الفلاسفة شرطوا في بطلان التسلسل الاجتماع والترتب
وقد سبق انفا حال الشرط الاول واما الشرط الثاني فقد
وجهوا اشتراطه بانه لو لم يكن بين الاحاد ترتب لم يمكن
للعقل التطبيق اذ لا انتظام فيها مضبوطا حتى يلزم من
تطبيق بعضها على بعض انطباق الكل على الكل بخلاف
الاحاد المترتبة فانه يلزم هناك من تطبيق المبدا على المبدا
انطباق كل واحد من الاحاد السلسلة الثانية على نظيره
من احاد السلسلة الاولى واستوضح ذلك بسلسلة ممتدة
ولكف من الحصى فانه يكفي في الاولى تطبيق المبدا على المبدا
وفي الثانية لا بد من تطبيق كل واحد واحد على التفصيل
وذلك مما يعجز عنه العقل وصورة عدم التناهي على هذا
الشرط اعتمدوا في قولهم بعدم تناهي النفوس الناطقة المجردة
قلت ان كفى التطبيق الاجمالي فهو جار في غير المترتبة بان
يلاحظ العقل ان كل واحد من تلك الجملة اما ان يكون بازائه
واحد اخر اولا وعلى الاول يلزم المساواة وعلى الثاني

يلزم الانقطاع وان لم يكف التطبيق الاجمالي لم يكن جاريا في صورة
الترتيب ايضا اذ لا يتمكن العقل من ملاحظة كل واحد واحد
بازاء كل واحد واحد مفصلا ودعوى ان هذا الاجمال كاف
هناك دون الاجمال في صورة الاولى تحكم بل لهم ان يدفعوا
ذلك بانه في السلسلة المترتبة يتنقل الزيادة الى طرف اللاتناهي
فيظهر الانقطاع وفي غير المترتبة لا يظهر الانتقال بل ربما كان
الزيادة في الاوساط فتامل ولي هاهنا كلام اخر يندفع
به هذا الدفع وهو ان الامور الغير المتناهية مطلقا يستلزم الترتيب
لان المجموع يتوقف على المجموع بلا واحد وهذا المجموع يتوقف
عليه اذا اسقط عنه واحد اخر وهكذا فاذا توهم تطبيق
المجموعات المترتبة يظهر التناهي في المجموعات والمجموع الذي
ينتهي اليه سلسلة المجموعات يكون لا محالة مجموعا لا يكون بعده
مجموع اخر وذلك هو الاثنان فالمجموعات الموجودة هناك تنتهي
بعدة متناهية الى الاثنين فيكون المجموع الاول متناهيا و
وان شئت قلت لا بد من تحقق الواحد والاثنين والثلثة
وهكذا الى غير النهاية فينطبق السلسلة المبتداة من الواحد
على السلسلة المبتداة مما فوقه فان قلت انما يلزم ما ذكرت
لو كان العدد مركبا من الاعداد التي تحته وهو ممنوع لما اشتهر
عن ارسطاطاليس ان العدد مركب من الوحدات لا من
الاعداد التي هي اقل منه فان تركب العشرة مثلا من الاربعة
والستة ليس اولى من تركبه من الثمانية والاثنين ولا
من غيرهما من الاعداد التي تحتها فاما ان تقال بتركبه منها
جمعا



جمعا فيلزم ان يكون له اجزاء متخالفة متغايرة فيتعدد تمام مهيته
شيء واحد وهو محال واما ان لا يتركب من شيء منها و لما
بطل الاول فتعين الثاني قلت هذا الكلام انما يتمشى اذا كان
لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته اما اذا كان محض
الاحاد فلا يتصور ذلك وح يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا اخر
متميزا عن ساير المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة
نوعية مغايرة لموادها ويكون هذا من خواص الكم المنفصل
والعجب ان بعضا من المتأخرين مع تصريحه بان العدد محض
الوحدات وليس فيه صورة نوعية نفى تركبه من الاعداد
ومن البين ان واحدا واحدا يكون جزء واحد واحد واحد
ثم عدم تركب العدد من الاعداد التي تحته لا ينافي تركب
معروض العدد من معروض تلك الاعداد فانا نعلم بديهة
ان زيدا وعمرا جزء زيد وعمرو وخالد فان مجموع زيد وعمرو
اي معروض الهيئة الاجتماعية الاثنينية مغاير لمجموع زيد
وعمرو وخالد اي معروض تلك الهيئة الاجتماعية وليس المعروض
الاول خارجا عن المعروض الثاني ولا عينا له فيكون جزءا
منه وعلى ذلك يبتني ما اختاره بعض المحققين في مذهب
الفلاسفة من استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة
دون الاعتبارات العقلية بان يصدر عن ا وحده ب
وعن ب وحده ج وعن مجموع ا ب ج د حتى يحصل
معلولات متكثرة في مرتبة واحدة وعليه يبتني البرهان على اثبات
الواجب من غير توقف على بطلان الدور والتسلسل فان

فان محصله انه لو ترتب الممكنات الى غير النهاية فكل واحد من
السلسلة مستند الى علته الموجودة فيها واما المجموع فعلته
اما نفس المجموع او جزءه او خارج عنه والاول بط وكذا
الثاني على ما بين في موضعه فتعين الثالث والخارج عن
جميع الممكنات هو الواجب لذاته ولا قدح في هذا الدليل
الا بان نختار استناد المجموع الى جزئه على ما فصلنا في بعض
رسايلنا فعلم ان المتعدد الاقل جزء من المتعدد الاكثر وما
يتوهم من انه ليس هناك الا الاحاد وهم فاسد مخالف
لحكم العقل فان قلت فعلى ما ذكرت يلزم ان يكون معلومات
الله تع متناهية والا انتقض البرهان به قلت لو كان
علم الواجب بالاشياء بصورها مفصلة لكان الامر كما
ذكرت لكن ذلك ممنوع لجواز ان يكون علمه تع واحدا بسيطا كما ذهب
اليه المحققون فلا تعدد في المعلومات يجب علمه فلا يتصور التطبيق
ولذلك ذهبت الفلاسفة الى ان علمه تع علم اجمالي وذهب
بعضهم الى نفي علمه بالاشياء الغير المتناهية وتحقيق علم الله تع
يستدعي بسطا في الكلام لا يتحمله هذا المقام فان قلت
معلومات الله تع غير متناهية سواء كان العلم المتعلق بها واحدا
او متعددا فيجري التطبيق في المعلومات قلت على تقدير
حدوث العالم يكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجي متناهية
لان الحوادث لها مبداء والحوادث الاستقبالية لا تبلغ
مبلغ اللاتناهي فانها ليست غير متناهية وان كانت غير
واقفة عند حد فالتطبيق ان كان بحسب وجودها في علم الله تع

فهي هناك متحدة غير متكثرة وان كان بحسب وجودها في الخارج فهي
متناهية واعلم ان المتكلمين ينفون الوجود الذهني ويثبتون علم
الله تع بالحوادث الغير المتناهية ولما كان من اجلى البديهيات
ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف ممتنع التجأوا الى القول
بان تعلق العلم بالحوادث انما يتحقق في وقت وجودها وان
صفة العلم قديمة والتعلق حادث وانت خبير بان العلم بما لم يتعلق
بشيء لم يصر ذلك الشيء معلوما بالفعل فيلزم عليهم ان لا يكون
الله تع عالما في الازل بالحوادث تع عن ذلك علوا كبيرا وفيما
ذكرنا مخلص عن ذلك فان قلت العلم الاجمالي ليس علما
بالفعل بل بالقوة فيلزم المحذور قلت قد حقق في موضعه
ان العلم الاجمالي علم بالفعل وهو التعقل البسيط الذي يجعله
الفلاسفة مستفادا من المبادي العالية والتفصيل انما هو
للنفس من حيث هي نفس قالوا التعقل الاجمالي للمبادي
هو العلة للصور التفصيلية في الخارج ولك ان تقول ان
التعقل الاجمالي فينا ايضا مبداء للصور التفصيلية في
اذهاننا وانما اشبعنا الكلام في هذا المقام لانه من اصول
العقائد الدينية وقد كثر فيه تعارك الآراء وتصادم الاهواء
ولم يأت جمهور المتكلمين في هذا البحث بشيء يعلق بقلب
الاذكياء بل اجتهدوا في ايراد المنوع البعيدة التي يأباها
الطبع المستقيم اشد الاباء فبقي نفوس الناظرين فيها
مايلة الى مذهب الحكماء بل الايمة التي اوردوها الصق بانهم
ذلك بلا امتراء ثم اقول كما ان البعد المكاني متناه وموجود

يقع في العقل المشوب بالوهم ان ههنا امتدادا غير متناهية
والعالم واقع في جزء من اجزائه كذلك الامتداد الزماني متناه
وان كان الوهم ينبو عن تناهيه ويتوهم ان ههنا امتدادا
زمانيا غير متناه كما ينبو عن تناهي الامتداد المكاني ويتوهم
ان ههنا امتدادا مكانيا غير متناه فكما لا عبرة بحكم الوهم في
الامتداد المكاني لا عبرة به في الامتداد الزماني ايضا وقولهم انا
نجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وان لا يكون الامتداد
كذلك الا اذا كان له رسم موجود ثم فانا نجزم في الامتداد المكاني
ايضا بالتقدم والتأخر بين اجزائه بحسب الوضع والرتبة من غير
ان يكون له رسم موجود بل نقول توهم هذين الامتدادين مركوز
في فطرة الوهم والبراهين تقتضي امتناعهما فاذا كان متناهيا
لم يكن شيء قبله لا لانه غير متناه كما انه فوق المحدد شيء لا
لان المكان غير متناه فالله تعالى متقدم على الزمان لا بالزمان
بل بنحو آخر من التقدم لا يبعد ان يسمى تقدما ذاتيا كما ذكره المتكلمون
فهذه مقدمات اذا لاحظها الذكي انقلع من قلبه الركون
الى المذاهب الباطلة في هذا المطلب والله الموفق لكل ما هو خير
وكذا وعلى ان العالم قابل للفناء اي العدم الطاري على الوجود
واختلفوا في وقوعه فقال بعضهم انه سيقع لقوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه ونظائره ويلزمهم فناء الجنة والنار واجزاء
ابدان الانسان والله تعالى يعيدها بعد الاعدام ولا يرد عليه ان
ادريس عليه السلام في الجنة وهي دار الخلود ويلزم على هذا
فناؤه اذ لهم ان يقولوا انها دار الخلود بعد استقرار اهل

الجنة

الجنة والنار كل في مقرهم يوم الحساب قال الامام حجة الاسلام والله اعلم
العلوم المكن في حد ذاته هالك دائما وقال في مشكوة الانوار ترقى
العارفون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة فرأوا بالمشاهدة
العيانية انه ليس في الوجود الا الله وان كل شيء هالك الا وجهه
لا انه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا
وذهبت الكرامية الى انه لا يقبل الفناء وان لم يخالفوا في حدوثه
ثم اشار الى مسئلة اخرى بقوله وعلى ان النظر اي اجمع اهل
الحق على ان النظر وهو الفكر في معرفة الله تعالى اي لاجل معرفته ففي
ههنا تعليلية كما في قوله صلى الله عليه وسلم عذبت امرأة في
هرة والمراد بمعرفته بالمعرفة ههنا التصديق بوجوده ووجوبه وصفاته
الكمالية الثبوتية والسلبية بقدر الطاقة البشرية واما معرفة
الله تعالى بالكنه فغير واقع عند المحققين ومنهم من قال بامتناعه كحجة
الاسلام وامام الحرمين والصوفية والفلاسفة ولم اطلع على دليل
منهم على ذلك سوى ما قال ارسطو في عيون المسائل انه كما تعترى
العين عند التحديق في جرم الشمس ظلمة وكدورة تمنعها عن تمام الابصار
كذلك تعتري العقل عند ارادة اكتناه ذاته تعالى حيرة ودهشة
تمنعه عن اكتناهه وهو كما ترى كلام خطابي بل شعري وقد يستدل
على امتناعها بان حقيقة الله تعالى ليست بديهية والرسم لا يفيد
الكنه والحد ممتنع لانه بسيط وفيه ضعف ظاهر لان البراهين
العقلية تنحصر في البرهان وعدم افادة الرسم الكنه ليس
كليا اذ لا دليل على امتناع افادته الكنه في شيء من المواد وعدم
البداهة بالنسبة الى جميع الاشخاص يحتاج الى دليل فربما يحصل

بالبديهة بعد تهذيب النفس بالشرايع الحقه وتجريدها عن
الكدورات البشرية والعوايق الجسمانية والاحاديث الدالة
على عدم حصولها كثيرة مثل قوله صلعم سبحانك ما عرفناك
حق معرفتك وتفكروا في آلاء الله تع ولا تفكروا في ذات الله
فانكم لم تقدروا قدره قال الصديق رضي الله عنه العجز عن
درك الادراك ادراك وضمنه المرتضى كرم الله وجهه فقال
العجز عن درك الادراك ادراك والبحث عن سر الذات اشراك
واجب شرعا لقوله تع فانظروا الى آثار رحمة الله كيف
يحيي الارض بعد موتها الاية وقل انظروا ماذا في السموات و
الارض ولقوله صلعم حين نزل ان في خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب ويل
لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها والامر ههنا للوجوب
لانه صلى الله عليه وسلم اوعد بترك الفكر في دلايل معرفة الله تع
ولا وعيد على ترك غير الواجب وعند المعتزلة واجب
عقلا لان شكر المنعم واجب عقلا وهو موقوف على معرفة الله تع
ومقدمة الواجب المطلق واجب وهو مبني على قولهم بالحسن
والقبح العقليين وسيأتي ابطاله ويمكن اثباته على مذهب
الاشاعرة بان عبادة الله تع واجبة بالاجماع ولا يتصور
العبادة بدون معرفة المعبود فمعرفته مقدمة الواجب
المطلق فيكون واجبا ولما توقف معرفته على النظر يكون النظر
ايضا واجبا فان قلت قد ذهب بعض الائمة كالامام الغزالي
والامام الرازي في بعض تصانيفه الى ان وجه الواجب بديهي

فلا يحتاج الى النظر قلت دعوى البداهة بالنسبة الى جميع الاشخاص
في محل المنع ولئن سلم فالنظر في ساير صفاته كالعلم والقدرة والا
رادة وغيرها يكون واجبا فانها ليست بديهية بلا ريبة ولعل
الحق ان النظر انما يجب على كل واحد من المكلفين فيما ليس
بديهيا بالنسبة اليه فمن يكون مستغنيا بفطرته عن النظر في
بعض صفات الله تع لا يجب عليه النظر فيه نعم يجب على
الكفاية تفصيل الدلايل بحيث يتمكن معه عن ازالة الشبهة
والزام المعاندين وارشاد المسترشدين وقد ذكر الفقهاء انه
لابد ان يكون في كل حد من المسافة القصر شخص متصف بهذه
الصفة ويسمى المنصوب للذب ويحرم على الامام اخلاء
مسافة القصر عن مثل هذا الشخص كما يحرم عليه اخلاء
مسافة العدوى عن العالم بظواهر الشريعة والاحكام التي
يحتاج اليها العامة والى الله المشتكى من زمان انطمس فيه
معالم العلم والفضل وعم فيه خرابط الجهل وتصدى لرياسة
اهل العلم والتمييز منهم من عرى عن العلم والتمييز متوسلا في ذلك
بما يجوم حول الظلمة سعيا لتحصيل مراامهم خذلهم الله ودمرهم
تدميرا واصليهم قريبا الى جهنم وساءت مصيرا فان قلت
ان النبي صلعم وآله واصحابه والتابعين كانوا يكتفون
من العوام بالاقرار باللسان والانقياد لاحكام الشرع
ولم ينقل عن احد منهم انهم كلفوا المؤمنين بالنظر والاستدلال
كيف ومنهم من اسلم تحت ظل السيف ومعلوم انه في
هذه الحالة لم يظهر له دليل دال على وجود الصانع وصفاته

قلت انهم لم يكلفوا بالنظر اول الامر بل كلفوا اولا بالاقرار والاعتقاد
ثم علموهم ما يجب اعتقادهم في ذات الله تعالى وصفاته وكانوا يفيدونهم
المعارف الالهية في المحاورات والمواعظ والخطب على ما يشهد به
الاخبار والاثار غاية الامر انهم ببركة صحبة النبي صلعم واصحابه والتابعين
وقرب الزمان بزمانه صلعم كانوا مستغنين عن ترتيب المقدمات
وتهذيب الدلايل على الوجه الذي ينطبق على القواعد المدونة ولكنهم
كانوا عالمين بالدلايل على الاجمال بحيث لم يكن الشبهة والشكوك
متطرقة الى عقائدهم بوجه من الوجوه والحاصل انهم كانوا متيقنين
بالمعارف الالهية ويرشدون غيرهم الى طريق تحصيل اليقين
بوجه شتى حسبما يقتضيه استعداداتهم قال الاعرابي البعرة تدل
على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض
ذات فجاج الا يدلان على اللطيف الخبير قال بعض العارفين
حين سئل بم عرفت ربك عرفته بواردات تعجز النفس عن عدم
قبولها وقال الامام جعفر الصادق على ابائه الكرام وعليه التحية
والسلام عرفت الله بنقض العزايم وفسخ الهمم وانت اذا
تاملت واحطت بجوانب الكلام علمت ان الاشتغال
بعلم الكلام انما هو من قبيل فرض الكفاية وما هو فرض عين هو
تحصيل اليقين بما ينشرح به صدره وتطمئن به نفسه وان لم يكن له
دليلا تفصيليا ثم اختلف علماء الاصول في اول ما يجب على
المكلف فقال الاشعري هو معرفة الله تعالى اذ يتفرع عليه وجوب
الواجبات وحرمة المنهيات وقال المعتزلة والاستاذ ابو اسحاق
الاسفرايني انه هو النظر فيها اذ هي موقوفة عليه وقيل هو الجزء الاول

من النظر وقال امام الحرمين والقاضي ابو بكر الباقلاني منا وابن فورك
هو القصد الى النظر لتوقف الافعال الاختيارية واجزائها على القصد
والنظر فعل اختياري قلت على ما ذكروه يلزم ان يتوقف القصد
لكونه فعلا اختياريا على القصد وهكذا فيلزم الدور او التسلسل والتحقيق
ان الافعال الاختيارية تنتهي الى الارادة والارادة تنتهي الى الاسباب
غير الاختيارية فان تصور الامر الملايم مثلا يوجب انبعاث الشوق
والشوق يوجب الارادة اذ هي نفس تأكد الشوق على ما ذهب اليه
بعض ولا مدخل للاختيار في الشوق والارادة وليس هناك امر
اخر يصدر بالاختيار يسمى قصدا والحق عندي انه ان كان النزاع
في اول الواجبات على المسلم فيحمل الخلاف المذكور وان كان النزاع
في اول الواجبات على المكلف مطلقا فلا يخفى ان الكافر مكلف اولا
بالاقرار فاول الواجبات عليه هو ذلك ولا يحتمل الخلاف وقيل
الحق انه ان اريد اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة
وان اريد الاعم فهو القصد قال السيد الشريف العلامة في شرح
المواقف هذا مبني على وجوب مقدمة الواجب المطلق ووجوبها
انما هو في السبب المستلزم دون غيره قلت لا فرق بين السبب
المستلزم وغيره فان ايجاب الشيء يستلزم وجوب ما يتوقف عليه
ذلك الشيء بديهة لا لما قيل من ان التكليف بالمشروط
والكل بدون التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمحال فانا لا نم
استحالته بل المحال هو التكليف بالمشروط والكل مع التكليف
بعدم الشرط والجزء واما التكليف بهما بدون التكليف بالشرط
والجزء فغير محال لانه يستلزم تحقق الملزوم وهو وجوب الكل

والمشروط بدونه وجوب اللازم اعني الشرط والجزء وهو
مع بديهته وبه اي بالنظر الصحيح تحصل المعرفة اما بطريق جري
العادة من الله تع كما ذهب الاشاعرة لما تقرر عندهم ان جميع
الممكنات مستندة الى الله تع ابتداء واما بالتوليد كما هو مذهب
المعتزلة وهو ان يصدر الفاعل الفعل بواسطة فعل اخر صادر عنه
كحركة المفتاح الصادر بسبب حركة اليد وتقابله المباشرة وهي
ان تصدر عنه فعل بلا واسطة فعل اخر والنظر فعل اختياري لكن العلم
من مقولة الكيف عند المحققين ومن مقولة الانفعال او الاضافة
عند غيرهم فلعلهم ارادوا بالفعل ههنا الاثر المترتب على الفعل
وتمثيلهم بحركة المفتاح يناسبه واما باللزوم العقلي كما هو مذهب
الفلاسفة بناء على ان فيضان الحوادث من المبداء الفياض
عند الاستعداد التام من القابل واجب عندهم قال في المواقف
ههنا مذهب اخر اختاره الامام الرازي وهو ان حصول العلم عقيب
النظر الصحيح واجب وجوبا عقليا غير متولد عنه فان بديهة
العقل حاكمة بان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث وحصل
في ذهنه هاتان المقدمتان مجتمعتين على هذه الهيئة وجب ان يعلم
ان العالم حادث واما انه غير متولد عن النظر فلان جميع الممكنات
مستندة الى الله تع ابتداء ولا يصح على هذا المذهب مع القول
باستناد جميع الممكنات الى الله تع ابتداء وكونه قادرا مختارا وما
الشارح قدس سره انما يصح اذا حذف قيد الابتداء في الاسناد جميع
الاشياء اليه وجوز ان يكون لبعض اثاره مدخل في بعض بحيث
يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل

واقعا

واقعا بقدرته كما يقول المعتزلة في افعال الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب
بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب
اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك
الموجب لكن لا يكون القدرة عليه ابتداء كما ذهب اليه الاشعري
وح يكون النظر صادرا بايجاد الله تع وموجبا للعلم بالمنظور فيه
ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه قلت محصول كلام
الامام انه على هذا التقدير يكون العلم حاصلا بقدرة الله تع ويكون
لازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا والنظر ايضا يكون حاصلا
بقدرة الله تع ولا يلزم من ذلك توقف حصول العلم على النظر بل
لزوم بعض افعاله تع وهو العلم لبعض افعاله وهو النظر ومن البين
ان الاشعري لا ينكر ان بين بعض الاشياء لزوما عقليا مع ان بعض
مع ان الكل عنده مستند الى الله تع ابتداء وكيف ينكر احد من العقلاء
ان العلم باحد المتضايفين يستلزم العلم بالاخر وان تعقل الكل يستلزم
تعقل الجزء اجمالا او تفصيلا وانما ينكر التوقف على غير ارادة
الله تع فكل ما يمكن تعلق ارادة الله تع فهو ممكن الوجود بدون توقف
تاثيره تع على غيره فلا يرد ان ايجاد البياض في الجسم موقوف على
ازالة السواد عنه بديهة وقاعدة الاشعري تقتضي ان لا يتوقف عليه
وذلك لان تعلق الارادة بايجاد البياض يستلزم تعلقها باعدام السواد
واعلم ان التحقيق مذهب الفلاسفة انه لا مؤثر في الحقيقة الا الله تع فان
الوسايط بمنزلة الشرائط والالات وقد صرح به الشيخ والاشفاء
لكنهم لا يسكون التوقف على الوسايط وظ مذهب الاشعري نفيه وقال
الامام في المباحث المشرقية الحق عندي انه لا مانع من استناد الممكنات

الى الله تعالى ابتداء لكنها على قسمين منها ما امكانه اللازم لماهيته كاف
في صدوره عن الباري تعالى فلا جرم يكون وجوده فايضا عن الباري تعالى
من غير شرط ومنها ما لا يكفي امكانه بل لا بد من حدوث امر قبله
ليكون الامور السابقة مقربة للعلة الفياضة الى الامور اللاحقة
وذلك انما يستطم لحركة سرمدية دورية ثم ان تلك الممكنات
متى استعدت للوجود استعدادا تاما صدرت عن الباري تعالى
ووجدت عنه ولا تأثير للوسايط اصلا في الايجاد بل في الاعداد
قلت هذا هو ما ذكرنا انه تحقيق مذهب الفلاسفة بعينه واثباته
للحركة الدورية السرمدية مبني على مذهبهم كما لا يخفى والسمنية ينكرون
افادة النظر العلم اصلا قال في شرح المواقف هم قايلون بالتناسخ
وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس قلت لعلهم يدعون ظن التناسخ
لا العلم به فان التناسخ للنفس محسوسا وطريق العلم منحصر عندهم في
الحس والمهندسون انكروا افادته العلم في الالهيات متمسكين بان
اقرب الاشياء الى الانسان هويته نفسه وهي غير معلومة من حيث
الكنه وانها جوهر او عرض مجرد او مادي وقد تعارضت فيه الادلة
والمناقضات ولم تنور شيء منها سالما عن المعارضة والمناقضة
فعلم انهم عاجزون عن معرفة نفوسهم التي هي اقرب الاشياء اليهم
فما ظنك باحوال الصانع وصفاته بل انما يوجد فيها بالاليق والاحرى
قلت ضعف هذا الدليل لا يخفى لان كثرة الخلاف لا يدل على عدم
حصول العلم وكون الهوية قريبا من المدرك لا يستلزم سهولة
ادراكه ولئن سلم استلزامه فلا يلزم من عدم ادراكه ان لا يكون
الابعد مدركا على ان هذا الدليل لو تم لدل على عدم حصول العلم في

الهندسيات

في الهندسيات ايضا وذهب الاسماعيلية الى ان معرفة الله تعالى لا تحصل
بدون المعلم الذي هو الامام المعصوم عندهم مستدلين بان الاختلاف
في معرفته تعالى اكثر من ان يحصى ولو كفى النظر لم يكن كذلك وبان الناس
يحتاجون في العلوم الضعيفة كالنحو والصرف الى المعلم فلان يحتاجوا
اليه في اشكل العلوم اولى قلت هذا انما يدل على العسر دون الامتناع
على ان كثرة الاختلاف لو كان دليلا على عدم العلم لدل الاختلاف
في الاحتياج الى المعلم على عدم العلم به ولا حاجة الى المعلم لانا نعلم بالضرورة
ان من علم ان العالم محدث وكل محدث فله مؤثر علم ان العالم
له مؤثر سواء كان هناك معلم اولا وان سلموا حصول العلم بدون
المعلم لكنهم قالوا انه لا يفيد النجاة ما لم يؤخذ من المعلم كما قيل ان
العقايد يجب ان يؤخذ من الشرع ليعتد بها قلنا يكفي بصاحب
الشرع معلما وبالقران اماما وعلى ان للعالم صانعا قديما لم يزل
ولا يزال اعاد لفظ العالم لتوسط بحث النظر واستدل
القوم عليه بانه محدث وكل محدث فله محدث بالضرورة فاما ان
يدور او يتسلسل او ينتهي الى محدث قديم والاولان باطلان فتعين
الثالث واجبا وجوده لذاته ممتنعا عدمه بالنظر الى ذاته
اذ لو لم يكن واجبا واجب الوجود بالنظر الى ذاته لكان ممكنا فيكون
حادثا لان القديم سلوب التأثير فيه عندهم فيحتاج الى محدث ولو
جوز التأثير في القديم فلا بد ان ينتهي الى الواجب ايضا دفعا للدور
او التسلسل ووجوب الوجود عند المتكلمين ان يكون الذات علة
تامة لوجوده وعند الفلاسفة وطايفة من محققي المتكلمين كونه عين
وجوده ومعنى ذلك ان يكون وجودا خاصا قايما بذاته غير منتزع

عن غيره وتفصيل ذلك ان العقل ينتزع عن الماهيات الموجودة
في بادي النظر امرا مشتركا بين الجميع وبه يمتاز عن المعدومات وهو
الوجود المطلق وانما يتحصص في الممكنات بالاضافة الى الماهيات التي
ينتزع منها كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان يدل على ان كون الممكنات
بهذه الحيثية مستندا الى وجود يكون تحصصه بسبب الاضافة الى
غيره وهو الوجود الحق الواجب لذاته فان قلت ان اريد بالوجود
المعنى المشترك البديهي فلا شك في انه ليس عين الذات الواجب
ولا عين شيء من الموجودات وان اريد معنى آخر اصطلحوا على
تسميته بالوجود فيكون النزاع لفظيا قلت المراد به ما هو مبدأ
انتزاع هذا المفهوم البديهي وهو الواجب تعالى ذاته بذاته وفي
الممكنات اثر الفاعل فان قلت على مذهب جمهور المتكلمين ايضا
لما كانت الذات علة للوجود يكون ذاته بذاته مبدأ لانتزاع هذا
المفهوم فلا يبقى النزاع بين الفريقين قلت القائلون بالعينية
استدلوا على بطلان هذا المذهب بان بديهة العقل حاكمة
بان الشيء ما لم يوجد لم يوجد لان الايجاد فرع الوجود فلو كانت الماهية
علة لوجودها لزم تقدم وجودها على ايجادها نفسها فان كان الوجود
السابق عين الوجود اللاحق لزم الدور وان كان مغايرا له نقلنا
الكلام اليه حتى يتسلسل او ينتهي الى وجود هو عينه على ان بديهة
العقل حاكمة بان الشيء لا يكون له الا وجود واحد فكونه بذاته مبدأ
لانتزاع ذلك المفهوم لا يتصور بذلك الطريق وبهذا التقرير ينكشف
كثير من الشبه فاتقن ذلك بالتأمل الصادق لا خالق
سواه جوهرا كان المخلوق او عرضا للادلة النقلية كقوله تعالى لا

اله



لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهل من خالق غير الله قال
الامام الحرمين في الارشاد اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع
والاهواء على ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه فان الحوادث
كلها حادثة بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق به قدرة العبد و
بين ما لا يتعلق به وقال الامام حجة الاسلام لما بطل الجبر المحض بالضرورة
فان بديهة العقل حاكمة بالفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار وبطل
كون العبد خالقا لافعاله بالادلة السمعية التي ذكرناها والعقلية المذكورة
في الكتب المبسوطة الكلامية وجب ان نعتقد انها مقدورة لقدرة
الله تعالى اختراعا ولقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه با
بالاكتساب فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسبا له
وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا فهي خلق الرب ووصف
العبد وكسب له وقدرته خلق الرب ووصف العبد وليس كسبا له
واكثر المعتزلة على انها حاصلة بقدرة العبد وحدها والاستاذ ابو
اسحاق على انها واقعة بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعا
باصل الفعل والقاضي ابو بكر ايضا الى انها بمجموع القدرتين لكن
قدرة الله تعالى متعلق باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية
قلت الظا انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة
والمعصية والا لزم عليه ما لزم على المعتزلة بل اراد ان قدرته مدخلا
في ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة او معصية وقال
في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة جميعا ان الله تعالى موجب
القدرة والارادة ثم هما توجبان وجود المقدور وقيل هذا مبني
على ظاهر كلام الحكماء فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل للحوادث كلها

كما سبق نقله عن الشفاء وصرح به في شرح الاشارات ايضا حيث
قال الشيخ ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات التي
في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب
ان نسب الكل الى المبداء الاول وجعل المراتب شروطا معدة
لافاضته وهذه مواخذة تشبه المواخذة اللفظية فان الكل
متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على
الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم لم يكن منافيا لما اسسوه وبنوا
ما يلهم عليه وقال بهمنيار في التحصيل فان سئلت الحق فلا يصح
ان يكون علة الوجود الا ما هو بريء من كل وجه عن معنى ما بالقوة وهذا
موصوف الاول لا غير وما نقل عن افلاطون ان العالم كرة والارض
مركز والانسان هدف والافلاك قسي والحوادث سهام
والرامي هو الله تعالى فاين المفر يشعر بذلك ايضا وقد شنع المعتزلة
على الاشعري بان قدرة العبد لما لم تكن مؤثرة فتسميتها قدرة
مجرد اصطلاح فان القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة وبانه
الفرق بين القدرة والعلم بتاثير القدرة وعدم تاثير العلم وبانه
لما لم يكن للعبد اختيار فلا يستحق الثواب والعقاب والجواب ان
القدرة لا تستلزم التاثير بل ما هو اعم منه ومن الكسب والفرق
بينها وبين العلم بان القدرة تستلزم هذا الاعم ولا تستلزمه العلم
واما عدم استحقاق الثواب والعقاب فلا قبح في الاصول
الاشعري وسياتي بسط الكلام فيه ان شاء الله تعالى ولنا في مسئلة خلق
الاعمال رسالة مفردة متصفا بجميع صفات الكمال منزها عن جميع
سمات النقص نقل ابن تيمية في بعض تصانيفه ان هذه المقدمة مما

الافعال

احمع

مما اجمع عليه العقلاء كافة قلت حتى ان بعض المصنفين استدل على
وحدة الواجب بان كون الشيء منفردا اولى بالنسبة الى ذلك الشيء من كونه
مشاركا لغيره فالواجب تعالى يجب ان يكون في اعلى مراتب الكمال
فلا يكون له مشارك وانت تعلم انه كلام خطابي بل شعري وان ذكره
بعض المشهورين بالعلم ولا خلاف بين المتكلمين والحكماء في كونه تعالى
عالما قادرا مريدا متكلما وهكذا في ساير الصفات ولكنهم تخالفوا في كون
الصفات عين ذاته تعالى او غير ذاته او لا هو ولا غيره فذهب المعتزلة
والفلاسفة الى الاول وجمهور المتكلمين الى الثاني والاشعري الى الثالث
والفلاسفة حققوا عينية الصفات بان ذاته تعالى من حيث انه مبداء
لانكشاف الاشياء عليه علم ولما كان مبداء الانكشاف على ذاته كان
عالما وكذا الحال في القدرة والارادة وغيرهما من الصفات قالوا
وهذه المرتبة اعلى من ان يكون تلك الصفات زائدة عليه فانا مثلا
نحتاج في انكشاف الاشياء الى صفات مغايرة لنا قائمة بنا وهو
تعالى لا يحتاج اليه بل بذاته ينكشف الاشياء عليه تعالى ولذلك قيل
محصول كلامهم نفي الصفات واثبات نتائجها وغاياتها واما المعتزلة
فظاهر كلامهم انها عندهم من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها
في الخارج وقد استدل الفريقان على نفي الغيرية بانها لو زادت لكانت
ممكنة لاحتياجها الى الموصوف فلا بد لها من علة وتلك العلة اما ذات
الواجب تعالى او غيره وعلى الثاني يلزم احتياج الواجب في كونه عالما
وقادرا مثلا وبالجملة في صفات كماله الى غيره فيكون ناقصا
بالذات مستكملا بالغير وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد
الحقيقي امور متكثرة وهو تعالى واحد من جميع الوجوه فلا يكون مصدرا

كلهم

للكثرة كما بيناه في موضعه والضد يلزم كون البسيط الحقيقي فاعلا وقابلا
معا وقد بينا في موضعه استحالته وقيل على هذا الدليل يمنع
احتياجها الى علة فان علة الاحتياج عندنا هو الحدوث وهي
قديمة فلا تحتاج الى علة وضعفه ظ لان من يقول بان علة الاحتياج
هو الحدوث ينفي القديم الممكن واما اذا اثبت ممكن قديم فمنع احتياجه
مكابرة صريحة اذ مع التساوي لابد من مرجح كيف واحتياج هذه
الصفات الى الموصوف بين لا يمكن انكاره فالقول بان الصفات
قديمة مع عدم احتياجها قول متناقض في نفسه ومناقض لقاعدتهم
القايلة بان علة الاحتياج هو الحدوث لان الصفات لما كانت قديمة
وهي محتاجة الى الموصوف بالضرورة لم يكن علة الحاجة هي الحدوث وقيل
ولو سلمنا الاحتياج فلا نم انه لا يجوز كون علتها غير الواجب اذ الدليل
انما قام على وجود موجود مستغن في وجوده عن غيره واما استغناه
في صفاته عن غيره فلم يقم عليه برهان وانت تعلم ان هذا مخالف لما
اتفق عليه العقلاء كما سبق نقله بل مخالف للفطرة السليمة
التعقل
ولو سلمنا كون علتها الواجب فلا نم كونه واحدا حقيقيا لاتصافه
بسلوب واضافات متكثرة ولو سلمنا كونه واحدا حقيقيا فلا نم ان
الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد وان لا يكون فاعلا وقابلا
معا لشيء واحد والادلة التي ذكرتموها على ذلك مدخولة كما ذكر في
موضعه وانت تعلم بان هذا اشتياق الى القول بكونه تع فاعلا موجبا
لتلك الصفات اذ ايجادها بالاختيار غير متصور ولا محذور فيه
من حيث كونه تخصيصا للقاعدة العقلية كما توهم لان القاعدة لا
تشملها ولو سلم فالعقل تخصيص القاعدة كما تخصص الحكم بزيادة

الوجود

الوجود والتشخص وسائر الصفات الكمالية على الماهيات الا الواجب
حسبما تقرر عند الحكماء هذا والمص وان لم يصرح بزيادة صفاته
لكنه اشار اليه بقوله متصف بجميع صفات الكمال لانه اراد به نفي
العينية بناء على ما قيل من ان مذهب الحكماء نفي الصفات واثبات
غاياتها استدل القايلون بالغيرية بان النصوص وردت
بكونه تع عالما وحيا وقادرا ونحوها وكون الشيء عالما معلل بقيام
العلم به في الشاهد فكذا في الغايب وقس عليه ساير الصفات والضا
العالم من قام به العلم والقادر من قام به القدرة وهكذا وضعفه
ظ فان قياس الغايب على الشاهد قياس فقهي مع الفارق
الا ترى ان القدرة قد تزول في الشاهد وقد تزداد وتنقص
فيه وليست مؤثرة عند الاشعري واتباعه فيه وفي الغايب
بخلاف ذلك كله وليس معنى العالم من قام به العلم وان اوهم
كلام اهل العربية ذلك بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية بدانا
وبمرادفاته في اللغات الاخر وهو اعم من ان تقوم به العلم
اولا واستدل القايلون بانها لا هو ولا غيره بان نفي العينية
بديهية فلا تحتاج الى دليل واما الدليل على نفي الغيرية فان الشرع
والعرف واللغة تشهد بان الصفة والموصوف ليسا بغيرين
وكذلك الكل والجزء فان قولك ليس في الدار غير زيد وليس
فيها غير عشرة رجال صحيح اي صادق مع ان فيها اجزاء زيد
وصفاته واحاد الرجال وانت تعلم ضعفه اذ المراد بهذه الامثلة
نفي غير المنفي من نوعه واللازم عدم كون ثوب زيد والامتعة التي
في الدار غيره ولا قايل به وقد عرف الاشعري الغيرين بانهما موجودان

موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الاخر واعترض عليه بانا
اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز
عدم احدهما مع وجود الاخر ولذلك غير بعضهم التعريف بانهما
موجودان جاز انفكاكهما حيزا او عدما قلت النقض ليس
بوارد لان الجسمين المذكورين ليسا بموجودين عند المتكلمين اذ لا
قديم عندهم سوى الله تعالى وصفاته ويكفي في دفع هذا النقض المنع
اذ الناقض مدع فلا بد له من اثبات مادة النقض ولا يكفيه
الاحتمال والفرض فلا حاجة الى تغيير التعريف ولئن تنزل عن هذا المقام
فيمكن ان يمنع عدم جواز وجود احدهما مع عدم الاخر لان ما
قيل من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه غير مسلم اذ يجوز
ان يكون وجود القديم متوقفا على عدم امر مانع فيحدث
المانع منه وينتفي القديم ولئن تنزل عن هذا المقام ايضا
فالمراد به انه يجوز عدم احدهما مع وجود الاخر لانتفاء علاقة
بينهما توجب عدم الانفكاك وحاصله نفي اللزوم وفي
المادة المفروضة ليس امتناع عدم احدهما مع وجود الاخر
لعلاقة بينهما بل لقدمهما فلا نقض به ولا شبهة في ان هذا
المعنى هو المراد من التعريف فان علاقة اللزوم عندهم سابق
الغير الغيرية لقرب احدهما من الاخر لا مجرد مصاحبتهما
دائما واورد على التعريف المختار انه ان اراد جواز اريد
الانفكاك من الجانبين انتقض بالباري تعالى والعالم لامتناع
عدم الباري تعالى وبالعرض والمحل وبالعلة والمعلول مطلقا
لاستحالة وجود العرض والمعلول بدون وجود المحل والعلة

وان اراد



وان اراد من جانب واحد فوجود الجزء بدون الكل ووجود
الموصوف بدون الصفة جائز فيلزم ان يكون الكل والجزء
والصفة والموصوف متغايرين واجيب عنه بان المراد جواز
الانفكاك من الطرفين ولو في التعقل بان يتعقل وجود كل منهما
بدون وجود الاخر ولا يجوز مثل ذلك في الصفة بالنسبة الى
الموصوف والجزء بالنسبة الى الكل قال الاستاد قدس سره في
شرح المواقف هذا الجواب صحيح اذا لم يكن في التعريف قيد عدم
او حيزا واما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز ان يتعقل
الباري تعالى معدوما او متحيزا بدون ان يتعقل العالم كذلك الا اذا
عمم التعقل بحيث يكون شاملا للمطابق وغيره وح يلزم التغاير
بين الصفة والموصوف والجزء والكل لجواز تعقل وجود كل منهما
بدون وجود الاخر تعقلا مطابقا او غير مطابق قلت هذا
الجواب غير صحيح على تقدير ان لا يكون هذا القيد ايضا لان المراد بتعقل
وجود احدهما بدون الاخر تجويز العقل وجود احدهما بدون الاخر
والعقل لا يجوز وجود العالم بدون الصانع بل المعلول مطلقا بدون وجوده
العلة وان عمم التعقل بحيث يشمل غير المطابق لزم التغاير بين
الصفة والموصوف والجزء والكل كما ذكره بعينه ولو عرف الغيران
بانهما الشيئان اللذان لا يستلزم عدم احدهما عدم الاخر خرج
الجزء والكل والصفة والموصوف ولكن يلزم ان يكون الصانع
والعالم بل جميع اللوازم والملزومات خارجة عن التعريف ويمكن
ان يكون مراد الشيخ من التعريف ذلك فلا يرد عليه الا النقض
المذكور ولو قيل هما الشيئان اللذان لا يكون الاشارة الى احدهما

عن الاشارة الى الآخر تحقيقا وتقديرا اندفع بذلك النقوض وكم
يدخل فيه الجزء والكل ولا بأس به لان الغرض منه الاحتراز
عن تعدد القدماء ولا مدخل في ذلك للجزء والكل وما نقل من
ان القول بمغايرة الكل للجزء مخصوص بجعفر بن الحارث
وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعُدّ ذلك من جهالاته لا يصلح
للتعويل كيف والمعتزلة لا يقولون بعدم المغايرة بين الصفة
والموصوف ولذلك يشنعون على الاشاعرة الاشعري فكيف
يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل وما الباعث لهم على
ذلك قال الامام الرازي ان هذا الاصطلاح عن الشيخ على تخصيص
لفظ الغيرين بهذا المعنى كتخصيص العرف لفظ الدابة بذات القوائم
الاربع قلت وانت خبير بان الغرض وهو نفي لزوم تعدد
القدماء لا يترتب على ذلك فلا فائدة فيه فلا حاجة لادخاله في
المسائل الاعتقادية وقال صاحب المواقف بانها لا هو
بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما في سائر المحمولات قلت
وانت تعلم ان هذا انما يصح في المشتقات مثل العالم والقادر
لا في مباديها والكلام انما هو فيها فان الاشعري يثبتها والمعتزلة
ينفونها ويزعمون انه يلزم من اثباتها تعدد القدماء والاشعري
يجيب عن ذلك بنفي التعدد بناء على انها لا هو ولا غيره
واستدل المعتزلة بانه لو كان للواجب صفات موجودة فاما
حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وخلوه عنه في الازل
واما قديمة فيلزم تعدد القدماء والنصارى كفرت باثبات
ثلثة من القدماء فما ظنك بمن اثبت الاكثر والجواب انه

ان يكون

ان يكون بكفرهم النصارى لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها ولتجويزهم
انتقال بعضها الى بعض الابدان وبعضها الى بعض آخر واثبات ذاته
وصفاته القديمة ليس من ذلك من شيء واعلم ان مسئلة زيادة
الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير
احد الطرفين بالتعيين مما يجب اعتقاده قد سمعت بعض الاصفياء
انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدم زيادتها وامثالها
مما لا يدرك الا بالكشف ومن اسند الى الكشف فانما تيسر
له ما كان عالما على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا ارى باسا
في اعتقاد احد طرفي النفي والاثبات في هذه المسئلة فهو عالم
اما سمعا فلقوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة
واما عقلا فلان الافعال المتقنة يدل على علم فاعلها ومن يتفكر
في بدائع الآيات السماوية والارضية وفي نفسه وجد فيها
حكم يدل على كمال حكمة صانعها وعلمه الكامل كما قال الله تعالى سنريهم
آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم الحق ولا يرد عليه
ان الحيوانات قد يصدر عنها افعال عجيبة متقنة كما شاهد من
بيوت النحل وغيرها فانها مخلوقة الله تعالى على اصول الاشعري
اذ لا مؤثر غيره تعالى عنده على ان عدم علم تلك الحيوانات بها
ممنوع بل ظاهر الكتاب والسنة يدل على علمها قال الله تعالى واوحى
ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا ونظائره من الآيات
والاحاديث كثيرة لجميع المعلومات بذاته تعالى وغيره كلية
وجزئية اما علمه بغيره فلما سبق من دلالة الافعال المتقنة
عليه اما علمه بذاته فلان كل من يعلم شيئا يعلم ذاته فانه يعلم

انه هو الذي يعلمه وهذا مما وافق فيه الفلاسفة وقد صرح به ابو علي
وابو نصر منهم ويشهد به الفطرة السليمة هذا هو النهج الملايم
لهذا المقام والفلاسفة انتحوا علمه تعالى بنهج آخر يطول الكلام
فيه واشتهر عنهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه
الجزئي بل انما يعلمها بوجه كلي منحصر في الخارج في شخص
واحد منها وقد كثر تشنيع الطوائف عليهم في ذلك حتى
ان العلامة الطوسي مع توغله في الانتصار لهم قال في شرح
الاشارات واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء
في تخصيص بعض الاحكام باحكام تعارضها في الظ وذلك
لان في الحكم بان العلم بالعلة توجب العلم بالمعلول ان لم يكن
كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة علم الواجب بالكل وان كان كليا
وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون
عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لا لامتناع
كون الواجب لذاته موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم
الكلي باجزاء تعارضه في بعض الصور وهذا داب الفقهاء
ومن يجري مجريهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث
المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يوجد
بيان هذا المطلب من ماخذ آخر وهو ان العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات
المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية
كالحواس وما يجري مجراها فلخص حاصل مذهب الفلاسفة
انه تعالى يعلم الاشياء كلها بنحو التعقل لا بطريق التخيل فلا



فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن علمه تعالى
لما كان بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا عن فرض الاشتراك
ولا يلزم من ذلك ان يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى عن ذلك
علوا كبيرا بل ما ندركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه
هو تعالى على وجه التعقل فالاختلاف في نحو الادراك لا في المدرك
فان التحقيق ان الكلية والجزئية صفتان للعلم وربما يوصف
بهما المعلوم لكن باعتبار العلم وبهذا لا يستحقون للتكفير
نعم لو قالوا بانه تعالى لا يعلم بعض المعلومات تعالى عن ذلك لكان
كفرا ومن كفرهم حمل كلامهم على ذلك وكذا من شنع عليهم
فيه من المتكلمين كابي البركات البغدادي بناء على ما اشتهر بين
المتاخرين من ان التشخص الذي يمتاز به الشخص عن ساير
افراد نوعه امر داخل في قوام الشخص كما ان الفصل داخل في
قوام النوع وح فالشخص شخص لا نوع له وهو مادي فلا يمكن
ادراكه الا بالآلات الجسمانية وليس هذا مذهبهم فانهم
لا يثبتون في الشخص امرا داخلا في قوامه يسمى بالتشخص بل
امتياز كل شخص عن ساير افراد نوعه بالعوارض الخارجية
بحسب النظر الجلي واما بحسب النظر الدقيق فامتيازه بنحو
وجوده الخاص بمعنى ان هذا النحو من الوجود المقارن لتلك الا
عراض مخصوص به وتلك الاعراض التي تسمى مشخصة هي عنوان
التشخص وعلامته التي بها يمتاز عندنا ولذلك يختلف تلك
الاعراض بحسب اختلاف تلك المدارك فيتشخص عند بعض المدارك
بعوارض مخصوصة وعند بعض آخر بعوارض اخرى والعوارض

والمعروضات كلها انها ماهيات كلية فانها جواهر واعراض داخلة
في احد المقولات فاذا ادركت بالعقل كانت كلية باعتبار
هذا الادراك وان ادركت بالالات الجسمانية كانت باعتبار
هذا الادراك جزئية فليست الكلية والجزئية باعتبارين في الجزئي
شيئا داخلا في قوامه ليس ذلك داخلا في الكلي بل هما نحوان من
الادراك يتعلقان بشيء واحد واذا كان مذهبهم ذلك فلا يجوز
تكفيرهم سواء كان صوابا او خطأ فان ما ينفونه عنه تعالى هو
الادراك الشبيه بالتخيل وهو في الحقيقة نقص في حقه تعالى على ما
فصلوه في موضعه فكما ان كثيرا من الصفات كمال في حقنا وهو
في حقه تعالى نقص كذلك مثل هذه الادراكات في حقه تعالى نقص
ولا يتعلق بذلك القدر تكفير كما لا يتعلق التكفير بمن يقول برجوع
السمع والبصر الى العلم كالاشعري وفلاسفة الاسلام والتكفير
الذي صرح به الغزالي وغيره انما يتعلق بمن نفى علمه تعالى بالجزئيات
على وجه الذي يفضي الى نفي علمه تعالى بعض المعلومات كما اشرنا
اليه فان قلت قد تقرر عند الفلاسفة ان الفاعل بالاختيار
يتوقف فعله على التصور الجزئي حيث قال في الاشارات
الرأي الكلي لا ينبعث عنه شوق جزئي وبينه الشارح
بان نسبة الكلي الى جميع جزئياته سواء ولذلك اثبتوا للفلك
وراء النفس المجردة قوة جسمانية هي مبدأ تخييل الحركات الجزئية
وربما سماها بعضهم نفسا منطبعة فلا يصح ما ذكرت في توجيه
كلام الفلاسفة لان مذهبهم على ما قررت هو ان الله تعالى فاعل
بالاختيار لكل شيء فيلزم تعقله للاشياء بالوجه الجزئي

حجة الاسلام

قلت

قلت قد صرح بعضهم بان المعلول الذي لا مثل له من نوعه كالـ
شمس والعقل الفعال يصح صدوره عن رأي كلي وقد صرح
شيخهم ورئيسهم في التعليقات ايضا وفي الشفاء انه اذا تعقل
كل معروض وعارض بكنهه حتى يصير مجموع العارض والمعروض
منحصرا في فرد يكون هذا الفرد المركب لا مثل له من نوعه على انه
لا فرق بين النوع المنحصر في فرد والنوع المنحصر فيه في هذا الحكم ويمكن
التوفيق بين كلاميهم بان الكلي عندهم له معنيان الاول المفهوم
ما لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه والثاني ما هو مشترك
بين كثيرين وصحة الصدور مبني على المعنى الاول مع عدم الاشتراك
في الواقع وامتناع الصدور مبني على المعنى الثاني ولكن يشتبه انه
لم لم يكتف في الفلك بتصور جزئيات الحركة بحيث ينحصر في فرد
فلا يثبت النفس المنطبعة واعلم ان مسئلة علم الواجب مما
تحير فيه الافهام ولذلك اختلف المذاهب فيها فذهب البعض
الى ان علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه بغيره من الممكنات عين
المعلومات وذهب البعض الى ان علمه تعالى صور مجردة غير قائمة
بشيء وهي التي اشتهرت بالمثل الافلاطونية والبعض الى
قيامها بذاته تعالى وظاهر عبارات الاشارات يشعر بذلك
لكن قد صرح في الشفاء بنفيه حيث قال هو يعقل الاشياء دفعة
من غير ان يتكثر بها في جوهره او يتصور في حقيقة ذاته بصورها
بل يفيض عنها صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من
تلك الصور الفائضة من عقليته ولانه يعقل ذاته وانه مبدأ
لكل شيء فيعقل من ذاته كل شيء وكلام شارح الاشارات

في شرح الاشارات وغيره يحوم حول ظاهر كلام الشيخ في هذا
الموضع فانه قال لما لم يحتج العاقل في ادراك ذاته لذاته الى
صورة غير صورة ذاته التي هو بها هو لا يحتاج ايضا في ادراك
ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي
هو بها هو واعتبر من نفسك انك اذا تعقلت شيئا ما بصورة
تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا
بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة
بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها
من غير ان تتضاعف الصور فيك بل انما تتضاعف اعتباراتك
المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط او على سبيل التركيب واذا
كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما
ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة
غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في
تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها
وانما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك
تلك الصورة الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت
تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل
التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله
في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن
المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير
ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون هي حالة فيه واذ
قد تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير

عن



بين ذاته وعقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين وحكمت بان
عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني
ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون
المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا
في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول والثاني
متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا
فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول
هو نفس تعقل الاول اياه من غير حاجة الى صورة مستانفة
مستفاضة تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم لما
كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها
لحصول صورها فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا
موجود الا وهو معلول للاول الواجب كان جميع صور الموجودات
الكلية والجزئية على ما هي عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب
يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان
تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا
يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال قلت هذا كلام اقناعي
من وجوه الاول ان ما ذكره من انه كما لا يحتاج العاقل في
ادراك ذاته الى صورة غير ذاته التي هو بها هو لا يحتاج ايضا
في ادراك ما يصدر عنه لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر (يصدر عن ذاته)
غير بين وما ذكره من الاعتبار من نفسك لا يلائم بيانه ولا
بالتاسيس به فان الصورة العلمية القائمة بذات العاقل من
صفات ذاته والذات مع سائر صفاته جائزة عند

غير غايبة عنها وليس المعلول الاول من صفات الواجب حتى يكون
حصوله مبدءا للصورة وادراكه لا ادراكه الثاني ان يعقل
الصورة بنفسها من غير احتياج الى صورة اخرى ليس لعلاقة
الصدور حتى يقال اذا تعقل النفس صورة بنفسها مع انها صادرة
عنها بمشاركة غيرها فبالاولى ان لا يحتاج العاقل في تصور ما يصدر عن
ذاته من غير مداخلة غيره بل يعقل الصورة لعلاقة الحلول او ما يصدق
مع الحلول ولا حلول للمعلول الاول في الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا
نعم لو كان النفس عالمة ببعض ما يصدر عنها من الامور الغير الحالة
فيها بدون الاحتياج الى الصورة لكان مقويا لهذا المدعى وليس
الامر كذلك فانما يحتاج في تصور الامور الصادرة عنها المباينة لنا
الى الصورة كما يشهد به الوجدان الثالث ان قوله لا تظنن
ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل
ذاتك مع انك لست محلا لها ضعيف لانه يجوز ان يكون شرط
التعقل احد الامرين من كونه ذات العاقل او صفة له الرابع
ان قوله فان حصلت تلك الصورة بوجه آخر غير الحلول فيك
حصل التعقل من غير حلول فيك ويكون مصادرة الخامس ان قوله
ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون
حصول الشيء لقابله ان اراد ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن
وبالنظر الى الفاعل واجب فيكون حصوله للفاعل اوكد واوثق
فلا يكون دون حصوله للقابل فمسلم لكن لا يظهر ان الحصول
على اي وجه كان يكفي في حصول التعقل بل ربما كان هذا النحو من
الحصول اعني الحصول للقابل وان كان اضعف من الحصول للفاعل

في منع

في منع الوجوب بعد الامكان شرط التعقل كما ان حصول السواد للقابل شرط الاتصاف
بالسواد دون حصوله للفاعل وان كان اقوى من الحصول للقابل لا يستلزم الاتصاف
السادس ان قوله اذا حكمت بكون العاقل اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا
في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلول الذي اعني المعلول الاول وعقل الاول
له شيئا واحدا الحكم بحث اذ المعلول الاول بالاعتبارات الثلث التي لا مزيد
عليها في الخارج علة للمعلولات الثلث المتباينة في الوجود كما تقرر في موضعه
فالعلل متحدة في الوجود والمعلولات متباينة فيه السابع ان القول بتعقل
الواجب صور الموجودات الكلية والجزئية بواسطة حصولها في الجواهر العقلية
وتعقل تلك الجواهر العقلية مع تلك الصور يفضي الى كون علم الواجب بها
متأخرا عن تعقل تلك الجواهر الكلية العقلية لتلك الصور الحاصلة فيها على ان
ارتسام صور الجزئيات المادية في الجواهر المجردة ليس مستقيما على اصول العقلا
لان المجردة عندهم لا تدرك الجزئيات المادية الا بآلات جسمانية ترتسم صورها
في تلك الآلات وليس لها تلك الآلات بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة
لذاته بذاته فلا تجري فيها المقدمة التي مهدها لتحقيق هذا المطلب الثامن
انه اذا كان وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب اياه وتعقل الواجب
ليس امرا صادرا عنه بالاختيار فان العلم والقدرة والارادة يتوقف
عليها الاختيار فلا يمكن صدورها بالاختيار والا لزم الدور او التسلسل
فاذا لا يكون صدور المعلول الاول باختياره بالمعنى الذي يثبتونه وهو
انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما انه لا يصدق ان شاء علم
وان لم يشأ لم يعلم وهو خلاف مذهبهم ومما يفضي الى شناعة عظيمة
بل يخص الايجاب فان قلت اذا كان صدور الممكنات عن الواجب

وان اراد ان حصوله للقابل
لما كان بغير صورة لم يكن
حصوله للفاعل يكون من
غير صورة فنقول انما يكون
ذلك مشروطا بما هو لا يوجد
في الفاعل
صح

بالاختيار والافعال الاختيارية مسبوقة بالعلم كما ذكرت فيلزم ان
يكون للحوادث وجود ازلي في علم الله تعالى اذ التعلق العلمي بالمعدوم الصرف
بديهي وما يقوله الظاهريون من المتكلمين ان العلم قديم والتعلق حادث
لا ينفع ولا يغني من جوع اذ العلم ما لم يتعلق بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما
فهو يفضي الى نفي كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل تعالى عن ذلك علوا
كبيرا فلك المخلص ما اشير اليه سابقا من انه تعالى يعلم بالعلم البسيط
الاجمالي جميع الاشياء وذلك العلم مبدأ لوجود العلم التفصيلي في الخارج
كما ان العلم الاجمالي فينا مبدأ لحصول التفاصيل فكذا فان قلت هذا
الوجود العلمي للممكنات صادر عن الواجب تعالى وهو فاعل مختار فلا بد ان
يكون مسبوقا بالعلم فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود موجودا في علم الله تعالى
وينقل الكلام الى الوجود السابق فيلزم تسلسل الوجودات او ينتهي الى وجود
واحد وكلاهما محال لان قلت قد تقرر ان الواجب تعالى فاعل موجب بالنظر
الى صفاته الذاتية وكما ان علمه تعالى ليس صادرا عنه بالاختيار كذلك وجود
الحوادث في علمه تعالى فان ذلك الوجود عين علمه بالذات وغيره بالاعتبار
فلا يحتاج هذا الوجود الى سبق علم بها ولا يخفى عليك انه لا يمكن حمل ذلك
على المعنى الاول على التقدير الذي قرره شارح الاشارات لانه ليس
عنده وجودان يكون احدهما علما وصدوره عنه بالايجاب والآخر خارجيا
وصدوره عنه تعالى بالاختيار بل موجود واحد هو الخارجي وهو عين علمه
تعالى والقول بان هذا الوجود الخارجي باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب
وباعتبار انه موجود خارجي صادر عنه بالاختيار تعسف لا ترضيه الفطرة
السليمة لان اعتبار كونه علما ليس وجودا آخر له حتى يصح كونه صادرا

عنه بالايجاب بل باعتبار كونه علما هو بعينه اعتبار وجوده الخارجي فانه
هذا الوجود علم لكونه جوهرا مجردا عن غايته وجود مجرد وليس له وجود
آخر بحسب هذا العلم فان الصورة العلمية هي بعينها الصورة الخارجية في
العلم الحضوري واعلم ان ما ذكرناه جار على سياق مذهب المتكلمين اذ
ح يكون علمه تعالى عين ذاته ويكون الممكنات كلها موجودة في علم الله تعالى على
سبيل الاجمال ومعنى الاجمال كون العلم واحدا والمعلوم متعددا وهو علم
بالفعل لجميع المعلومات لا بالقوة كما توهمه بعض المتأخرين من التمثيل الذي
ذكروه من حال المجيب عن مسئلة يعلم جوابها اجمالا فانه يتبادر الى الوهم انه
ليس علما بالفعل بل بالقوة القريبة فانه لو فرض ان الامر في المثال
المذكور كذلك فليس الحال في الممثل له هكذا والغرض من المثال التقريب
والتوضيح وقد حقق ذلك في الكتب العقلية واما على مذهب الحكماء القائلين
بان علمه تعالى عين ذاته فمعنى ان تلك الممكنات الموجودة في علم الله اشياء قائمة
بانفسها او بذاته تعالى كما مبسوط في الشفاء ولم يتعرض لجوابه بل ردد
بين احتمالات وقال انه لا يتجاوز الحق عنها ولم يعين ان اي الاحتمالات
هو الحق وقد تيسر لنا في تحقيق مذهبهم مقالة قد ضاعت عنا ولم يتفق
لنا اعادتها وعسى ان يتيسر لنا بتوفيق الله تعالى فان قلت على ما ذكرت من
سياق مذهب المتكلمين بناء على الترديد المذكور فان الممكنات الموجودة
في علمه تعالى اما قائمة بنفسها او بذاته تعالى قلت على اصولهم لا باس بقيام الممكنات
بحسب الوجود العلمي بذاته تعالى فان الممكنات بحسب هذا الوجود هو العلم وهي في هذا
الوجود متحدة ويمكن ان يذهب الى الاحتمال الذي ابداه بعض المتأخرين من
الفرق بين القيام بالفعل والحصول فيه ويقال ان الممكنات حاصلة في العقل

ولیست قائمة به وقد حققنا في هذا علی ما ذکرناه في بعض تعلیقاتنا انما هو من حیث
انه قد ذکره بعضهم بطریق الدعوی ولا دلیل علیه واما الحسنات الاجمال فلا
قدح فیه وانت خبیر بانه لو اجری هذه الاجمال علی مذهب الحکماء القائلین
لم یقدح بکون الممکنات موجودة في علمه الذي هو عین ذاته فلا یکون قائمة
به ولا یمکن حمل المثل للافلاطون علی ذلک والدلائل التي ذکرت انما
تقتضیها انما توجه اذا قیل بوجودها في الخارج کما لا یخفی علی من له
ادنی رویة وهذا اقرب مما قیل ان علمه بالممکنات منطو في علمه بذاته
لان ذاته علی ما هو علیه من الصفات معلومة له تعالی ومن جملة تلک
الصفات انه مبدا الممکنات علی الترتیب الواقع فیعلم انه مبدأ لها فیعلمها
بعلمه بذاته من غیر ان یؤدي الی کثرة في ذاته وصفاته فانه یعلمها اجمالا
في ضمن علمه بذاته کما انا نعلم ذاتنا بالعلم الحضوري حیا قادرا عالما ولا
لم یکن علمنا بذاتنا علی ما هي علیه کذلک وذلک لان کون العلم بالعلة
هو بعینه العلم بالمعلول من دون حصول المعلول وصورته مع ان العلم مباین
للعلة لا یخلو من کدر اذ المعقول من العلم الاجمالي هو ان یکون العلم بالکل
دفعة واحدة وینحل الی المعلوم بالاجزاء ویتفصل الیها ولیس المعلولات
مما ینحل الیها العلة وذلک یفضي الی ان یکون العلم باحد المتضایفین
المشهورین هو بعینه العلم بالمضایف الآخر ولا یخفی بعده فان قلت
العلم بالعلة سبب العلم بالمعلول کما هو المشهور بخلاف سائر المتضایفین
قلت لو سلم انه کذلک فلا نسلم ان العلم بها عین العلم بالمعلول والمطلوب
ههنا کذلک لانا نرید ان نحقق علم الواجب بحیث لا یقتضي کثرة في
صفاته وذلک لا یحصل بمجرد الاستلزام واعلم انهم ذکروا ان علم





الواجب بغیره منطو في علمه بذاته وما سوی کیفیة الانطواء الا بان قال لان
ذاته تعالی علة للممکنات وعلمه بذاته علی ما هي علیه منطو علی علمه بالممکنات اذ من
جملة احوال ذاته کونه مبدأ لها فیعلم علمه بذاته علمه بها وهذا انما لا یصح
دون قطانة لان تلک الممکنات مباینة للواجب تعالی وحضور احد المتباینین
لا یستلزم حضور الآخر ولو فرض بینهما نسبة من العلیة وغیرها ولو صح ما
ذکروه امکن ان یقال ان من جملة احواله کونه مغایرا للممکنات وهو یعلم ذاته بعلم
مع جمیع احواله فیعلم علمه بذاته بجمیع ما سواه ثم انهم ذکروا ان علمه تعالی حضوري
والمعلوم في العلم الحضوري هو بعینه الصورة العینیة من غیر ان یکون صورة
اخری فلا بد ان یکون للمعلوم وجود في الخارج حتی یکون الصورة العینیة
بعینها الصورة العلمیة ومن البین ان وجود العلة لیس بعینه وجود المعلول حتی یکون
صورتها العینیة منطویة علی صورة العینیة فالمخلص لهم من ذلک الالتجاء
الی ما ذکرناه سابقا من ان تلک المعلولات معلولة بذواتها وهي باعتبار
کونها علما احدیة بالذات متقدمة علیها باعتبار کونها موجودة
خارجیة وهي باعتبار کونها علما منسوبة الیه تعالی بالذات لانها بذلک
الاعتبار لیس مسبوقة بالعلم والارادة باعتبار وجودها الخارجي منسوبة الیه تعالی لا
لانها مسبوقة بالعلم الذي یعادلها بها بالاعتبار وبالارادة المستتبعة
ما اشرنا الیه سابقا هذا ما لزم ما ذکروه في هذا المقام ولنا في تحقیق مذهبهم
کلام آخر اعلی من طور علم الکلام وسیأتي علیها في رسالة مفردة ان وههنا
اعتد المقام فان قلت علم الواجب حضوري وحضور الشيء عنده تعالی لم لا یغایر
من الشيء وبعینه المغایر الاعتباري لم لا یکون ذات الواجب من حیث هي من غیر
اعتبار قید زائد عالما بشيء بل یکون مع اعتبار قید زائد عالما بذاته

من حيث هي او يكون من حيث عالماً ابداً مع قيد العمر بعدم العينية لا لحدى نفعاً لا انه
الصّالة قلت عدم العينية نفي النسبة ونفي النسبة قد يكون للوحدة وبعاً
الاثنينية فلا يدل على المغايرة والصّ لا نحو وقد ان يكون الذات مع اعتبار
صفة عالماً ابداً من حيث هي لان الذات مع الصفة متحد في الوجود مع الذات
من حيث هي قادر على جميع الممكنات باتفاق المتكلمين والحكماء لكن القدرة
عند المتكلمين عبارة عن صحة الفعل والترك وعند الحكماء عبارة عن كونه بحيث ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل ومقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم
الوقوع ومقدم الشرطية الثانية بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم
الشرطية الثالثة بالنسبة الى عدم العالم دائم الوقوع وصدق الشرطية لا يستلزم
صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير
لا ينافي الاختيار بسبب كما ان العاقل ما دام عاقلاً لا يغمض عينيه كلما قرب ابرة
من عينيه بقصد الغمز فيها مع عدم تخلفه مع انهما يغمضها بالاختيار وامتناع
الترك للاغماض بسبب كونه عالماً بضرر الترك لا ينافي الاختيار فما ظنك
بمن يكون علمه عين ذاته وهو الله تعالى قادر على جميع الممكنات لان مقتضى القدرة
هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان فاذا ثبت قدرته في البعض ثبت
في الكل ولان الامكان مشترك بين الممكنات ولا بد للممكن على تقدير وجوده من
الانتهاء الى الواجب وقد ثبت انه فاعل بالاختيار فيكون قادراً عليه ولان
العجز عن البعض نقص وهو على الله تعالى محال ولان النصوص ناطقة بعموم قدرة
الله تعالى وهو على كل شيء قدير قيل الاولى في اثبات هذا المطلب بل سائر
المطالب التي لا يتوقف عليه ارسال الرسل ان يتمسك بالدلائل السمعية
قلت كون شمول القدرة لا يتوقف عليه ارسال الرسل بحسب نفس الامر مسلم

اذلو

اذ لو فرض قدرة الله تعالى على الارسال فقط لكفى في صدور الارسال لكن
اثبات ارسال الرسول يتوقف على اثبات شمول القدرة اذ طريق اثباته المعجزة
فعل الله تعالى الخارق للعادة وقد صدر عنه حال دعوى النبوة واذا خالف
الفاعل المختار عادته حين استدعاء النبي عليه السلام تصديقه بامر يخالف
عادته دل ذلك الامر على تصديق النبي عليه السلام قطعاً وهذا متوقف
على اثبات كونه فعلاً له وكونه فعلاً له ثبت بشمول القدرة اذ لا دليل لنا على
ان خصوص المعجزة فعل الله تعالى ومقدوره وان زعمه المعتزلة واحتمال وجوده
لا لحدى نفعاً فلا نسلم ما قيل ان الاولى في اثبات هذا المطلب بل سائر المطالب
التي لا يتوقف ارسال الرسول عليه ان يتمسك بالدلائل السمعية فيستدل
على شمول القدرة بقوله تعالى والله على كل شيء قدير وعلى شمول العلم بقوله تعالى والله
بكل شيء عليم وامثاله مريد لجميع الكائنات الارادة صفة مغايرة للعلم و
القدرة تخصص احد المقدورين بالوقوع فان نسبة الصفة الى القدرة
سواء اذ كما انه يمكن ان يقع بقدرته احد الضدين اذ كما يمكن ان يقع
بقدرته احد الضدين يمكن ان يقع بها الضد الاخر ونسبة كل منهما الى
الاوقات سواء اذ كما يمكن ان يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن ان يقع قبله
او بعده فلا بد من مخصص مرجح يرجح احدهما على الاخرى ويعين له وقتاً دون
سائر الاوقات هذا المخصص هو الارادة وهي قديمة اذ لو كانت حادثة
لزم كونه تعالى محلاً للحوادث والضاً لاحتاجت الى ارادة اخرى وتسلسل وهي
شاملة لجميع الكائنات لانه تعالى موجد لكل ما يوجد من الممكنات كما سبق من شمول القدرة
وكونه فاعلاً بالاختيار فيكون مريداً لها لان الايجاد بالاختيار يستلزم ارادة
الفاعل ومن جملة الكائنات الشر والكفر والمعصية فيكون تعالى مريداً لها خلافاً

للمعتزلة كما تمسكوا بوجوه الاول ان الشرع ورد للعاصي بغير ما مور بها فلا يكون مرادا
اذ الارادة مدلول الامر او لازمه له الثاني لو كان مراده لوجب الارضاء به
لان الرضاء بما يريد الله تعالى واجب والرضاء بالكفر كفر الثالث لو كانت مرادة
لكان الكافر والعاصي مطيعا بكفره ومعصيته لان الطاعة تحصيل مراد المطاع
الرابع قوله ولا يرضى لعباده الكفر والرضاء هو الارادة والجواب عن الاول
ان الامر قد ينفك عن الارادة كما مر فان السلطان لو توعد بقتل السيد على ضرب
عبده من غير مخالفته للسيد فادعى السيد مخالفة العبد له واراد تمهيد عذره بعصيان
العبد له بحضور السلطان فانه يأمر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمأمور لان المقصود
السيد ظهور عصيانه عند السلطان وعن الثاني ان الواجب هو الرضاء بالقضاء
لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضاء ومحصله ان الانكار المتعلق بالمعاصي انما هو
باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل فان الانفاق بهما منكرون حملهما والجاد
اذ قد يتضمن مصالح ومنع السلطان عن ذلك لا يمنع لانه لا يقبح عقلا عندهما الفعل قطع
اهده ما شاء ويحكم ما يريد والرضاء انما يتعلق بالجاد الذي هو فعل الله تعالى
وعن الثالث بان الطاعة تحصيل ما امر به المطاع لا تحصيل ما اراده فلا يلزم
ان يكون العبد في المثال المذكور مع انه اتى بما رضاه السيد وهو مخالفة امره عاصيا
ولو خالفه ولم يات بالمامور به يكون مطيعا لانه اتى بما رضاه السيد ولا شك
انه لو علم السلطان حقيقة الحال لم يقم للسيد عذره في صورة المخالفة ويمكن
ان يقال الامر امران امر تكويني يلزم منه وقوع المامور به وهو يعم سائر الكائنات
وامر تشريعي تدويني وعليه مدار الثواب والعقاب فالطاعة هو الاتيان
بما يوافق الامر الثاني والرضاء يترتب عليه دون الامر الاول اذا خالف الباقي
متكلم لاجماع الانبياء على ذلك وليس معناه اتحاد الكلام في الوجود كما يقول

المعتزلة

المعتزلة لانه خلاف النصوص ولا ضرورة في صرفها عن الظواهر وسيأتي الكلام
في تحقيق صفة الكلام ان شاء الله تعالى حي لان الحيوة عندنا صفة هي منشأ صفة العلم
والارادة وعند الفلاسفة التي هو الدراك الفعال وهي عندنا صفة زائدة
على العلم والقدرة والارادة كما في سائر الصفات الكمالية سميع بصير للدلائل
السمعية وهما صفتان زائدتان عندنا كسائر الصفات لظواهر الكتاب
والاحاديث وليستا صفتين راجعتين الى العلم بالمسموعات والمبصرات
كما يقول الفلاسفة فيقول الاولى ان يؤول لما ورد الشرع بهما امنا بذلك
ونعرف انهما لا يكونان بالالتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على
حقيقتهما لقصورنا ونقصاننا وهو منزه عن جميع صفات النقص
لما سبق من اجماع العقلاء على ذلك ولا شبيه له اي لا يشبهه شيء في الصفات
لان صفاته من العلم والقدرة وغير ذلك اعلى واجلى مما في المخلوقات فان
علمنا عرض محدث وقاصر مستفاد من الغير وعلمه تعالى قديم كامل ذاتي وكذا الحال
في سائر الصفات ولا ند له ولا مثل له قيل الند هو المساوي اي المخالف في القوة
ولا ضد له مل
والمثل هو المساوي في القوة وقيل المثل هو المشارك في الحقيقة وهو اصطلاح
المتكلمين والحكماء ولما كان وجود الواجب نفسه عينه فانه لم يكن له ماهية كلية
فلا مشاركة غيره فيها وقد يستدل عليه بانه لو كان له مثل لكان كل منهما
ممتازا عن الآخر بخصوصيته فالوجوب الامكان ان كان من لوازم الماهية
المشتركة يلزم اشتراك الكل فيه وان كان من لوازم الماهية المخصوصة فيلزم
التركيب المنافي للوجوب ولا شريك له لقوله تعالى لا اله الا هو ولقوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا واعلم ان التوحيد اما بحصر وجوب الوجود
او بحصر الخالقية او بحصر المعبودية والاول قد مر الاشارة الى دليله في بحث

المثل وقد يستدل عليه بانه لو تعدد الواجب لذاته لكان مجموعهما ممكناً لاحتياجه
الى كل واحد منهما فلا بد له من علة فاعلية مستقلة وتلك العلة لا يكون نفس
المجموع ولا احد منهما ولا غيرهما اما الاول فلاستحالة كون الشيء فاعلاً لنفسه
واما الثاني والثالث فلامتناع كون الواجب معلولاً للغير فتأمل والثاني
قدرته الكاملة وقد قيل انه اقناعي لجواز ان يتفقا فلا يلزم التمانع ويمكن
ان يقال التعدد يستلزم امكان التخالف وعلى تقدير التخالف اما ان يحصل مراد
احدهما او كليهما او لا يحصل شيء منهما والكل محال اما الاول فلاستلزامه
كون الاخر عاجزاً فلا يكون خالقاً وقد فرض انه خالق هذا خلف واما الثاني
فلاستلزامه اجتماع النقيضين واما الثالث فلاستلزامه ارتفاع النقيضين
فان منع استلزامه امكان التخالف لجواز ان يكونا متوافقين في الارادة بحيث يحصل
احدهما اما لان مقتضاهما اتحاد الحكمة العالمية الحق واما لان ذاتيهما يقتضي
الاتفاق فالجواب انه لا يخلو اما ان يكون قدرة كل واحد منهما وارادته
كافية في وجود العالم او لا شيء منهما كاف او احدهما كاف فقط وعلى الاول
يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد وعلى الثاني يلزم عجزهما لانهما
لا يمكن لهما التأثير الا باشتراك الاخر وعلى الثالث لا يكون الاخر خالقاً
فلا يكون الهاً فهم يحلون كم لا يحلون ولا يقال انما يلزم العجز لو سعى القدرة
على الايجاد بالاستقلال اما اذا كان كل منهما قادراً على الايجاد بالاستقلال
ولكن يتفقا على الايجاد بالاشتراك فلا يلزم العجز كما ان القادرين على حمل خشبة
بالانفراد قد يشتركان في حملها وذلك لا يستلزم عجزهما لان ارادتهما
تعلقت بالاشتراك انما يلزم العجز لو اراد بالاستقلال ولم يحصل لانا نقول
تعلق ارادة كل واحد منهما ان كان كافياً لزم المحذور الاول وان لم يكن

كان

30

كافياً لزم المحذور الثاني والملازمة بيان لا يحتاج الى المنع وما اورد من
المثال في سند المنع لا يصلح للسندية اذ في هذه الصورة بعض كل واحد منهما كل
الدليل الذي يستعمل في الحمل قدر ما يتم الخشبة بمجموع المثلين وليس مجموع المثلين و
ليس كل واحد منهما بعد القدر من المثل فاعلاً مستقلاً فيما نحن فيه فان المؤثر لا يتعلق
الارادة والقدرة ولا يتصور الزيادة والنقصان في شيء منهما وهذا وجه متين من
سوانح الوقت لا ريب فيه للمتبصر به واعتمد في التوفيق والثالث هو حصر العبودية
وهو ان لا يشرك بعبادة ربه احداً وقد دل عليه الدليل السمعي والمعتمد عليه اجماع
الانبياء عليهم الصلوة والسلام وكلهم دعوا المكلفين الا الى هذا التوحيد
ونهوهم عن الاشراك في العبادة قال اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما
تعملون ولا يظهر اي لا يمس ولا يحل في غيره لا بطريق حلول الشيء في المكان
ولا بطريق حلول الصفة في الموصوف اما الاول فلتنزهه عن المكان والحيز — والجهة
لكونهما من خواص الاجسام والجسمانية واما الثاني فلاستلزامه الاحتياج المنافي
للوجوب والنصارى ذهبوا الى حلوله في عيسى عليه السلام حال في الواقع فان
النصارى اما ان يقولوا الحلول ذاته في المسيح او حلول صفة تعالى فيه وكل منهما
اما في بدن المسيح او نفسه واما ان يقولوا البشر مرة وكذلك واما ان يقول
اعطاه الله تعالى قدرة على الخلق والايجاد او لا ولكن خصصه تعالى — ولكنه بدل
بالمعجزات وسماه ابناً تشريفاً وتكريماً كما سمى ابراهيم خليلاً وهذه الاحتمالات — واكراماً
كلها باطلة الا الاحتمال الاخير وانتفيها لا يقال هذا الدليل جار في صفاته
والسلوب مع تخلف المدعى عنه وهو امتناع تجددها في ذاته تعالى لانا
نقول لا نسلم جريان الدليل فيها كلها فان مثل ايجاد العالم وخالقية زيد
ليس من صفات الكمال حتى يكون الخلو عنها في الازل نقصاناً قد

يدعي ان الحلول عليهما في الازل كما يظهر منه استشارة بعد ما العدم الزماني كما ان
بعدم الذاتي على انه يمكن ان يكون وجود العالم في الازل ممتنع فلا يكون عدم
الحادث في الازل نقصا ليس عدم شمول القدرة للممتنعات نقصا وما يقال
ان ازليته لا امكان يستلزم امكان الازلية فهو ليس بشيء كما بسطناه في بعض تعليقاتنا
واما السلوب فما كان من سلب الجسمية ولوازمها فعلم بعد جريان الدليل فيها الا الاحلال
لان علم المدعى غير مختلف لامتناع الحلول عليه ولا اتحاد بغيره مطلق لا اتحاد على
ثلثة انحاء الاول ان يصير الشيء بعينه شيئا اخر من غير زوال عنه شيء او ينضم اليه شيء مع
مطلقا سواء كان في الواجب او غيره لان المتحدين ان بقيا فهما اثنان فلا اتحاد
وان فنيا فهما معدومان فلا اتحاد الفاصل بقاء واحد وفناء اخر والثاني
ان ينضم اليه شيء فيحصل منهما حقيقة واحدة بحيث يكون المجموع شخصا واحدا اخر كما
يقال صار التراب طينا والثالث ان يصير الشيء شيئا اخر بطريق الاستحالة
في جوهره او عرضه كما يقال صار الماء هواء وصار الابيض اسودا والكل
في حقه تعالى محال اما الاول فلما مر واما الثاني فلانه اذا احدهما ان لم يكن حالا في الاخر
امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة وهذا ضروري وان كان احدهما حالا في الاخر
فلا يخ اما ان يكون الواجب حالا في الاجزاء او بالعكس والاول يستلزم افتقار الواجب
وامتناع حلول الممتنع والثاني ايضا لانه لو كان المحل هو الواجب وهو مستغني
عن الحال لان الاحتياج ينافي الوجوب فيكون الحال عرضا فلا يحصل منهما حقيقة
واحدة بل يحصل عنه ان الحاصل حقيقة واحدة اعتبارية واورد عليه بانه ربما
كان الواجب مع الغير محلا للجزء الصوري كما في العناصر الممتزجة الى محلها
صور المواليد ودعوى الاحتياج اذا الانفعال من الاجزاء المادية غير مسموعة
سلمنا ان الواجب هو المحل لكن لا نسلم انه لا يحصل من المواضع والعرض الا

الحقيقة

الحقيقة بل الاشراقيون يعدوا الصورة النوعية جواهر وادّعوا ان انواع
الاجسام مؤلفة من الصورة الامتدادية والاعراض القائمة بها كالسرير المركب
من قطع الخشب والهيئة الاجتماعية التي هي عرض واما الثالث فلان التغير
الجوهري والوصفي في حقه تعالى محال لما مر من عدم التبدل في صفاته الحقيقية ليس
بجوهر اذ الجوهر هو الممكن المستغني عن المحل او المتحيز بالذات وهو تعالى منزه عن المكان
والتحيز ولا عرض لان العرض يحتاج الى المحل المقوم له والواجب مستغن عن غيره
ولا جسم لان الجسم مركب فيحتاج الى الجزء فلا يكون واجبا ولا في حيز وجهة
لانهما من خواص الاجسام والجسمانيات ولا اشارة اليه بهنا وهناك ولا يصح
عليه الحركة والانتقال لما سبق والمشبهة منهم من قال انه تعالى جسم حقيقة
ثم افترقوا فقال بعضهم انه مركب من لحم ودم وقال بعضهم هو نور يتلألأ كالسبيكة
البيضاء طوله سبعة اشبار بشبر نفسه ومنهم من يقول انه على صورة انسان فمنهم من
قال انه شاب امرد جعد قطط ومنهم من قال انه شيخ اشمط الرأس ومنهم من قال
انه في جهة الفوق مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال و
التبدل الجهات ويئط العرش تحته كاطيط الرحل وما يئط العرش اطيط الرحل الجديد تحت
الراكب الثقيل وهو يفضل على العرش بقدر اربع اصابع ومنهم من قال هو محاذ
للعرش غير مماس له وبعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية ولم
يسلك هذا القائل غير جعل غير المتناهي محصورا بين الحاصرين ومنهم من يتستر
بالبلكفة فقال هو جسم لا كالاجسام وله حيز لا كالاحياز ونسبته الى حيزه ليس
كنسبة الاجسام الى احيازها وكذا ينفي جميع خواص الاجسام عنه حتى لا يبقى من
الجسم الا اسم الجسم وهؤلاء لا يكفرون بخلاف المصرحين بالجسمية واكثر المجسمة
هم الظاهريون المتمسكون بظواهر الكتاب والسنة واكثرهم المحدثون ولابن تيمية ابي العباس

احمد واصحابه ميل عظيم الى اثبات الجهة وما الوثر القدح في بعضها وان في بعض
تصانيفه انه لا فرق عند بديهة العقل بين ان يقال هو معدوم او يقال طلبته في
جميع الامكنة فلم اجده ونسب القاضي الى التعصب هذا مع علو كعبه في العلوم النقلية
والعقلية كما تشهد به من تتبع تصانيفه وتحصيل كلام بعضهم في بعض المواضع ان
الشرع ورد بتخصيصه تعالى بجهة الفوق كما خص الكعبة بيت الله ولذلك يتوجه
اليها في الدعاء ولا يخفى انه ليس في هذا القدر غائلة اصلاً لكن بعض اصحاب الحديث
من المتأخرين لم يرتضوا بهذا القول وانكروا كون الفوق قبلة الدعاء بل قال قبلة
الدعاء هو بعينه قبلة الصلوة وصرح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز ولا تأويل
ولا الكذب لانهما نقص والنقص عليه محال وانت تعلم انه بعد قيام البرهان على
انه تعالى عالم بجميع المعلومات وانه لا يجوز عليه التبدل لا حاجة الى سلب الجهل و
اما الكذب فقد قيل ان من جوز الخلف في الوعيد بناء على انه تكرم من الله تعالى
يلزمه تجويز الكذب عليه تعالى وبعضهم مع ذلك زعم ان الكذب لا يكون
الا في الماضي والخلف في المستقبل وفساده ظاهر لان الكذب هو الخبر الغير
المطابق للواقع سواء كان في الماضي او في المستقبل ومن ثم كذب الله تعالى
المنافقين فقال الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا
من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم
لننصرنكم والله يشهد انهم لكاذبون والوجه في دفعه ان ايات الوعيد مشروطة
بشروط معلومة من الايات الاخر والاحاديث منها الاصرار وعدم
التوبة ومنها عدم عفوه تعالى فسكوته في قوة الشرطية فلا يلزم الكذب اصلا
ويمكن ان يقال المراد منها انشاء الوعيد والتهديد لا حقيقة الاخبار فلا يتصف
بالكذب كما ذكره علماء العربية في مثل قولهم للصبي تقاوم الاسد لا انشاء

البحث

البحث في قوله تعالى رب اني وضعتها انثى انه لانشاء التحزن وهو تعالى
مرئي للمؤمنين يوم القيامة يعني بعين رأسهم كما هو مذهب الاشاعرة
والسلف الصالح وخالفهم غيرهم وتحقيقه ان الابصار عبارة عن ادراك
تام وانكشاف بليغ يحصل عقيب فتح البصر وهو في الشاهد انما يحصل بالمحاذاة
والقرب وخروج الشعاع او الانطباع وفي حقه تعالى في الاخرة يحصل
هذا الادراك بدون تلك الشرائط ولا يلزم من كون تلك الشرائط شرطا في ادراكنا
في هذه النشأة كونه شرطا في النشأة الاخرة او في قدرة الله تعالى ان يخلق
في البصر قوة بها يمكن ادراكه تعالى من دون تلك الشرائط كما قال من غير مواجهة
ومقابلة وجهة بل عند الاشعري واتباعه تلك الشرائط اسباب عادية يجوز
الابصار بدونها في هذه النشأة كرؤية اعمى الصين بقة اندلس وكل
موجود ممكن الرؤية عنده كالاصوات والطعوم والروائح والالوان
واستدلوا على جواز الرؤية بالنقل والعقل اما النقل فلقوله تعالى حكاية عن
موسى عليه السلام رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل
فان استقر مكانه فسوف تراني ووجه الاستدلال به امران الاول ان سؤال
موسى الرؤية يدل على امكانها لان العاقل فضلا عن النبي عليه السلام لا يطلب
المحال فلا يحال العقول بجهل موسى عليه السلام بالاستحالة فان الجاهل بما
لا يجوز على الله تعالى لا يصلح للنبوة اذ الغرض من النبوة هداية الخلق الى العقائد
الحقة والاعمال الصالحة ولا ريب في نبوة موسى عليه السلام وانه من اولى
العزم الثاني انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه والمعلق
على الممكن ممكن لان التعليق الاخبار بوقوع المعلق عند وقوع المعلق به والمحال لا يثبت
على شيء من التقادير الممكنة واما العقل فهو ان الباري الاعراض كالالوان والاضواء

قوله عنصرا ما اى النوعية عنصر من العناصر

جنس الموجود وكل آن عنصر من العناصر وكونه ان

قديم الموجود فلان كل عنصر وهذا ما في كلام ما ان احد

في العناصر موجود قديم فلا يكون الطبع ابانا ان القطعيات الدلالة ان الاتصال

الاربعة موجود والمواقف صور وكل منها قديمة والاولى الى الانفصال

شرح المقاصد قديمة بانواعها الا انهم صور وجود في الآفاق وفيه الا الاكسية بنوع

الاربعة قديمة باصل والطبع منها ان وجود في الآفاق العناية العناية الى الفلك لعدم

الاربعة كل منها اصل واحد منها قديما ان نوع صرح في ذلك لم يبعد في السطح طارئ

الاربعة كل منها بان يكون واحد وهذه الانواع فانه حدوث ولذلك الكتاب المذكور لانه يدل على عدم

لا احدها على الآخر الطبيعيات الا باستحفاظ انواعها قديما في الكتاب واحد منهم لا يوجب

قوله ان في الشفاء لا يتم الا بان يكون كل نوع في الارصاد ولا واحد يتقدم لا يجب ان

الامور التي فينبغي ان يكون اقول هذا في العالم فعدم القول صريح في

حفظ الانواع عندهم اعلى قدم العالم في الفلاسفة اصل

فيما بعد من اصول الحكمة كلام المقول قوله بقدم العالم في الفلاسفة وقد يعنى

حيث قال ان الفلاسفة مع عدم ولذلك يقدر اراده ان الشيخ

الدجل المذكور من الفلاسفة لكنه قول الشيخ العلامة فان قلت يقل وان الشيخ في

القول من الفلاسفة بقدم العالم موجب له فان الفلاسفة بل جزم بالحدوث

عدم القول بقدم الحكمة موجب لعدم القدم فيه بل الحكيم بعد قدم

في الاصول واما قولنا بالحدوث فلم يتوقف اصول الحكمة التوقف

فقلنا لا يخفى ان ما بعد اذا كان التوقف في

العالم جبلا ما ذكره صريح

الحال لا

بطريقة الاولى
فناء ملاد في شرح الكليات
انما لم يكن فيلسوفا لانه انما
كان ملقب به من كمل في اجزاء
الفلسفة وجالينوس لم يكن كذلك ١٢

وعرضهما والجواهر كالطول والعرض في الجسم فلا بد من علة مشتركة بينهما وهي
هي المتعلق الاول للرؤية وتلك الامر اما الوجود او الحدوث والامكان
والاخيران باطلان لانهما عدميان لا يصلحان لتعلق الرؤية بهما
فلم يبق الا الوجود وهو مشترك بين الواجب والممكنات فيجوز رؤيته عقلا
وانت تعلم ان القول بالاشتراك الوجود معنى ينافي مذهب الشيخ فانه ذهب
الى ان وجود كل شيء عينه فانه لا اشتراك بين الوجودات الا في
اللفظ كما هو المشهور اوله صاحب المواقف بان مراد الشيخ
انه ليس في الخارج شيئان احدهما الوجود والاخر الماهية فالاتحاد
بينهما بحسب التحقق لا بحسب المفهوم فلا ينافي اشتراكهما في مفهوم مطلق
الوجود وهذا التاويل من حاشية السعد وهل اهل السنة وان انكر اشتراك
الوجود اقام هذا الدليل على سبيل الالزام المخالفين القائلين بالاشتراك
وقد ثبت وقوع رؤيته في الاخرة بالكتاب والسنة اما الكتاب
فلقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر في اللغة
يكون بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة كقوله تعالى انظرونا
نقتبس من نوركم اي انتظرونا وهكذا امن وجه بائل ويكون بمعنى التفكر
والاعتبار ويستعمل بفي يقال نظرت في ذلك الامر اي تفكرت
وجاء بمعنى الرأفة والتعطف ويستعمل باللام يقال نظر السلطان
لفلان اي رأف وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى والنظر في الاية
مستعمل بالى فوجب حمله على الرؤية وليس بمعنى الانتظار لان الاية
وردت مبشرة للمؤمنين والانتظار يوجب الغم فلا يناسب سياق
الاية واما السنة فلقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون

القوم

القمر ليلة البدر والمعتمد فيه اجماع الامة قبل حدوث المبتدعين على وقوع
الرؤية وهو مسلم لجوازه وعلى كون الاية محمولة على الظاهر المتبادر منها
احتج المنكرون بقوله تعالى لا تدركه الابصار لان الادراك المنسوب
الى الابصار هو الرؤية والله تعالى مدح نفسه بكونه لا يرى وما كان
سلبه مدحا يكون وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب
عنه بوجوه الاول ان الادراك بالبصر هو الرؤية مع الاحاطة بجوانب
المرئي او حقيقة الادراك النيل والوصول كقوله تعالى انا لمدركون
اي لملحقون والرؤية المفارقة للاحاطة اخص مطلقا من الرؤية المطلقة
فلا يلزم من نفيها نفيها الثاني ان هذه القضية رفع للايجاب الكلي
فلا ادل من احتمال الاية بهذا المعنى بان يعتبر اولا العموم ثم ورد السلب
فيكون سالبة جزئية ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال الثالث انا
لو سلمنا ان الاية عامة في الاشخاص فلا نسلم عمومها في الاوقات
فانها سالبة مطلقة ونحن نقول بموجبها حيث لا نرى في الدنيا وما قيل
من التمدح ليس فيه دليل على مطلوبهم بل هو حجة لنا لانه لو امتنعت
الرؤية لم يكن فيه تمدح انما التمدح للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء مع امكان
رؤيته ولان عدم الرؤية في الدنيا مع كونه اقرب اليهم من حبل الوريد
كاف في التمدح فلا ينافي رؤيته في الدار الاخرة وقوله تعالى لموسى لن تراني
انه ليس للنفي بل للتاكيد ولنفي التابيد ابدا او لم يسلم انه للتابيد
فانما يكون في الدنيا كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم
مع انهم يتمنون الموت في الاخرة للخلاص عن العقوبة ما شاء الله كان
وما لم يشأ لم يكن هذه العبارة مأثورة عن النبي عليه السلام وفيه

ولیس علی انه مرید للکائنات لان الجملة السابقة تنعکس بعکس النقیض الی قولک
کل ما یکون کائنا فهو ما شاء الله فکل کائن مراده وما لیس بکائن لیس بمراد
فالکفر والمعاصی بخلقه وارادته لا برضاه لما مر مرارا وهذا کما سبق عنه
اذ علم سابقا لا رضاه لقوله تعالی ولا یرضی لعباده الکفر هذا القصد من غنی
لا یحتاج الی شیء فی ذاته وصفاته وهذا القدر معلوم مما سبق فانه قد مر انه
تعالی خالق الاشیاء کلها بالقدرة والخلق بالقدرة یتوقف علی الارادة
فیکون جمیع الاشیاء بخلقه وارادته خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الی ان افعال
المکلفین ان کانت واجبة فانه تعالی یرید وقوعها ویکره ترکها وان کان حراما
یرید ترکه ویکره وقوعه وان کان مندوبا یرید وقوعه ولا یکره ترکه وان کان
مکروها فبالعکس واما المباح وفعل غیر المکلف فلا یتعلق بهما ارادة ولا کراهة
وقد سبق ذلک مع رده ولا رضاه لقوله تعالی ولا یرضی لعباده الکفر
هذا القصد ومن لا حاکم علیه بل هو الحاکم علی الاطلاق لقوله تعالی له الحکم
فلا یجب علیه شیء لان الوجوب اما عبارة عما یستحق تارکه الذم کما قال
بعض المعتزلة او عما ترکه یخل بالحکمة کما قال بعض اخر او عما قدر احد تعالی
علی انه یفعله ولا یترکه وان کان ترکه جائزا کما اختاره بعض الصوفیة
والمتکلمین کما یشعر ظواهر الآیات والاحادیث مثل قوله تعالی ثم ان علینا
حسابهم وقوله علیه السلام حاکیا عن الله تعالی یا عبادی انی حرمت
الظلم علی نفسی والاول باطل لانه تعالی المالک علی الاطلاق وله التصرف فی
ملکه کیف یشاء فلا یتوجه الیه الذم اصلا علی فعل من الافعال بل هو المحمود فی
کل فعاله وکذا الثانی لانا نعلم اجمالا ان جمیع افعاله تعالی تشتمل الحکم والمصالح
ولا نحیط علما بالحکمة والمصلحة فیه علی ان الالزام عائدة الحکمة والمصلحة علی الالزام

تعالی

لا یجب علیه تعالی لا یسأل عما یفعل وهم یسألون وکذا الثالث لانه لا دلیل
ما یمنع عن صدور خلافه عنه تعالی فهو باق علی ما صرح فی تعریفه من جواز الترک
وان لم یفعل به فان معنی الوجوب افتح بکونه محصله ان احد تعالی لا یترکه
علی طریق جری العادة وذلک لیس من الوجوب فی شیء بل یکون اطلاق
الوجوب علیه بمجرد اصطلاح کاللطف وهو ما یقرب العبد الی الطاعة و
یبعده عن المعصیة بحیث لا یؤدی الی الالجاء کبعثة الانبیاء والمعتزلة
اوجبوه علیه تعالی مستدلین بان الترک یوجب نقض غرض المکلف فیکون
واجبا والا لزم نقض الغرض لان المکلف اعلم ان المکلف لا یطیع الا
باللطف فلو کلفه بدون ذلک یکون ناقضا لغرضه کمن دعی غیره الی طعام
وهو یعلم انه لا یجیب الا ان یستعمل معه نوعا من التأدب فاذا لم
یفعل الداعی ذلک التأدب کان ناقضا لغرضه والجواب انه مبنی علی
کون افعاله تعالی معللة بالاغراض کما هو مذهبهم وهو باطل وبعد النزاع فی
هذا المقام انما هو فیما یتوقف علیه الطاعة وترک المعصیة وما یقرب
الی الطاعة ویبعد عن المعصیة اعم من ذلک والاصلح ذهب معتزلة البغداد
الی وجوب الاصلح فی الدین فقط وعلیه تعالی ومعتزلة البصرة الی وجوب
الاصلح فی الدین فقط ومراد الفرقة الاولی بالاصلح الاصلح فی الحکمة
والتدبیر ومراد الفرقة الثانیة الانفع ویرد علیهما ان الاصلح بحال
الکافر الفقیر المبتلی بالالام والاسقام ان لا یخلق او یموت طفلا او یسلب
عنه عقله بعد البلوغ ولم یفعل شیئا من ذلک بل خلقه واقدره ومعلوما یوجب
خلوده فی النار وان یکون ابقاء ابلیس وجنوده طول الزمان واقداره
علی اضلال العباد اصلح لهم مع انه یوجب ... ولا یجوز ان مراده

الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل كما ذهب اليه
الفلاسفة في نظام العالم ولذلك سئل الاشعري استاده ابا على الجبائي
عن ثلثة اخوة عاش احدهم في الطاعة واحدهم في الكفر والمعصية و
الاخر مات صغيرا فقال يثاب الاول ويعاقب الثاني ولا يثاب الثالث
ولا يعاقب فقال الاشعري ان قال الثالث يا رب هلا عمرتني فاصلح
فادخل الجنة كما دخلها اخي المؤمن فماذا اجابه الله فاجابه الجبائي بانه
الرب يقول كنت اعلم انك لو عشت لفسقت فدخلت النار فقال الاشعري
ان قال الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرا حتى لا اعصي فلا ادخل النار كما امت
الثالث فبهت الجبائي وترك الاشعري مذهبه واشتغل بتتبع اثار السلف
الصالح ونشر مذهبهم وهدم قواعد المعتزلة واهل البدع والاهواء ومن
تلك القواعد انه يجب على الله تعالى العوض على الالام واستدل عليه بانه
تركه قبيح لانه ظلم فيكون فعله واجبا وقد ابطله الاشعري بما مر من نفي القبح العقلي
مطلقا والقبح الشرعي لا معنى له في حقه تعالى بل لو عذب المطيع ونعم العاصي
لم يقبح منه ولا يجب الثواب على الطاعة ولا العقاب على المعصية خلافا
للمعتزلة والخوارج فانهم اوجبوا عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة
على الله تعالى وحرموا العفو عليه واستدلوا بان الله تعالى اوعد مرتكب
الكبيرة بالعقاب فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وهما
محالان على الله واجيب بانه غاية عدم وقوعه ولا يلزم منه الوجوب
على الله تعالى واعترض عليه الشريف العلامة (اي الكرم) بانه يلزم جوازهما وهو مح
لان امكان المحال محال واجاب عنه بان استحالتهما ممنوعة كيف وهي من الممكنات التي
يشملها قدرة الله تعالى عليها مثل الكذب نقص والنقص عليه تعالى مح

المعتزلة



فلا يكون من الممكنات التي تشملها القدرة كسائر وجوه النقص عليه كالجهل والعجز
ونفي صفة الكلام وغيرها من الصفات الكمالية بل الوجه في الجواب ما اشرنا
اليه سابقا من ان الوعيد والوعد مشروطان بقيود وشروط معلومة من النصوص
فيجوز التخلف بسبب انتفاء بعض تلك الشروط او لعله العفو منهما انشاء الترغيب
والترهيب على انه بعد التسليم انما يدل على استحالة وقوع التخلف لا على
الوجوب عليه اذ فرق بين استحالة الوقوع وبين الوجوب عليه كما ان الالحاد والظلم
مح في حقه تعالى ولا نقول انه حرام عليه تعالى والنقص عليه تعالى مح عقلا فحين نقول
انا قد بينا ان امثال ذلك ليس فيها نقص على ان الوجوب والحرمة ونحوهما
فرع القدرة على الواجب والحرام واعلم ان بعض العلماء ذهب الى ان الخلف
في الوعيد جائز على الله تعالى وممن صرح به الواحدي في تفسيره الوسيط في قوله
تعالى في سورة النساء حيث قال ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها
الاية حيث قال والاصل في هذا ان الله تعالى يجوز ان يخلف الوعيد وان كان
لا يجوز ان يخلف الوعد وبهذا وردت السنة من رسول الله صلى الله عليه وسلم
في ما اخبرنا ابو بكر احمد بن محمد الاصفهاني حدثنا زكريا بن يحيى الساجي حدثنا ابو محمد احمد
بن محمد الاصبهاني وابو حفص جعفر السلمي وابو على الموصلي قالوا حدثنا هدبة بن خالد
حدثنا سهيل بن ابي حزم حدثنا ثابت البناني عن انس بن مالك ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال من وعده الله على عمله ثوابا فهو منجز له ومن اوعده
على عمله عقابا فهو بالخيار واخبرنا ابو بكر حدثنا محمد بن عبد الله بن حمزة حدثنا
احمد بن الخليل الاصمعي قال جاء عمرو بن عبيد الى ابي عمرو بن العلاء فقال يا ابا عمرو ويخلف الله
ما وعده قال لا قال افرايت من اوعده الله تعالى على عمله عقابا ايخلف الله تعالى
وعيده فيه فقال ابو عمرو من العجمة اتيت يا ابا عثمان ان الوعد غير الوعيد ان العرب

لا يعد عيبا ولا خلفا وان يعد شرا ثم لا يفعله بل يسمى ذلك كرما وفضلا و
انما الخلف ان يعد خيرا ثم لا يفعله قال اوجد من هذا في الكوفة قال نعم اما سمعت
قول الشاعر واني اذا اوعدته او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي
والذي ذكره ابو عمرو مذهب الكرام ويستحسن عند كل احد خلف الوعيد كما قال
السري الموصلي اذا وعد السراء انجز وعده وان اوعد الضراء فالعفو مانعه
وحسن تجاوز ابن معاذ فيه لا يقتضي حيث قال الوعد والوعيد حق فالوعد حق
العباد على الله تعالى ضمن لهم اذا فعلوا ذلك ان يعطيهم كذا ومن اولى بالوفاء
من الله تعالى والوعيد حق على العباد قال لا تفعلوا كذا فاني اعذبكم
ففعلوا فان شاء عفا وان شاء اخذ لانه حقه واولاهما العفو والكرم
لانه غفور رحيم انتهى بلفظه وقيل انه مخصص على حالة كيف وهو مبدل القول
وقد قال الله تعالى لا يبدل القول لدي قلت انه يحمل ايات الوعيد
على انشاء التهديد فلا خلف لانه ليس من الخبر المعنوي وان حمل على الاخبار
كما هو الظاهر فيمكن ان يخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد بالدليل
المنفصل ولا خلف على هذا التقدير ايضا فلا يلزم تبديل القول واما اذا
لم يقل باحد هذين الوجهين فيشكل التفصي عن لزوم التبديل والكذب اللهم
الا ان يحمل ايات الوعيد على استحقاق ما اوعده لا على وقوعه بالفعل وفي الاية
المذكورة اشارة الى ذلك حيث قال فجزاؤه جهنم خالدا فيها بل انه
اثاب بالطاعة فبفضله من غير وجوب عليه ولا استحقاق من العبد وكيف لا يكون
كذلك وما يصدر عنه من الطاعات انما هو بخلق الله تعالى مع انها لا تفي بشكر
قليل من نعمه فكيف يستحق عوضا عنه وان عاقب بالمعصية فبعدله لانه لا حق
لاحد عليه والكل ملكه فله التصرف فيه كيف يشاء ولا قبح منه اجمع الامة

على انه

على انه تعالى لا يفعل القبيح لكن الاشاعرة ذهبوا الى انه لا يتصور منه القبيح
لان الحسن والقبح العقليين والشرعيين لا يتعلق بهما ما هو فعاله تعالى ولا يتصف بحكم
الى جور وظلم لما تقرر وتكرر ان الظلم قد تعالى على التصرف في ملك الغير وهذا
المعنى مخ في حقه تعالى لان الكل ملكه فله التصرف فيه كيف وعلى وضع الشيء
في غير موضعه والله تعالى احكم الحاكمين واعلم العالمين واقدر القادرين
فكل ما وضعه في موضع يكون ذلك احسن المواضع بالنسبة اليه وان خفي وجه
حسنه علينا والله اعلم انه لا قبح منه والجور والظلم قبيح فلا ينسب افعاله
واقواله واحكامه تعالى انه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ولا غرض
الغرض هو الامر الباعث للفاعل على الفعل فهو المحرك الاول للفاعل
وبه يصير الفاعل فاعلا ولذلك قيل انه العلة الغائية علة فاعلية الفاعل
والله تعالى اجل من ان يفعل عن شيء او يستكمل بشيء فلا يكون فعله معللا بالغرض
والقصد كل من يفعل لغرض فوجود ذلك الغرض بالنسبة اليه اولى من عدمه فلو
كان فعله تعالى لغرض لزم كونه تعالى مستكملا بالغير واورد عليه بانه يجوز ان يكون
الاولوية راجعة الى غيره لا اليه فلا يلزم الاستكمال بالغير ورد بانه ان كان حصول
الاولوية لغيره وعدم حصوله للغيره متساويين بالنسبة اليه لا يكون باعثا له
بدهه وان كان حصوله اولى له لزم المحذور المذكور وما نشاهد من ان الشخص
قد يفعل فعلا لنفع غيره فانه في الحقيقة يفعله لنفع نفسه فانه انما يفعله اذا
كان نفع ذلك الغير اولى واحسن بالنسبة اليه من عدم نفعه مثلا اذا احسن الى غيره
لثواب الاخرة او لكونه محبوبا له او موقعا الدمه منفعة وظاهرة وان احسن اليه
للرحم والعطوفة عليه فلا ازالة رقة القلب اللازمة لحسنه لكم بعد انقاذ
حتوا بام الهلكة فهو بالحقيقة لازالة الم الرقة عن نفسه والمعتزلة اثبتوا

فيما يفعل

بدل يستكمل

زاهد

لفعله تعالى غرضاً وتمسكوا بأن الفعل الخالي عن الغرض عبث وهو نقص فلا يجوز على الله
تعالى ورد بأن العبث هو الخالي عن الفائدة والمصلحة لا الخالي عن الغرض وأفعاله
تعالى مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى لكن لا شيء منها باعثاً له على الفعل كما
هو قوله في أعلى الحكمة فيما خلق وأمر وأودع فيهما المنافع ولكن لا شيء منها باعث
له تعالى على الفعل وإن كانت معلومة له تعالى كما أن من يغرس شجراً لأجل الثمرة
يعلم ترتب المنافع الأخر على ذلك الغرس كالاستظلال به والانتفاع
بأغصانه وغير ذلك وكان الباعث له على الغرس هو الثمرة لا غير فجميع
تلك الفوائد والمصالح بالنسبة إليه تعالى بمنزلة ما سوى الثمرة بالنسبة إلى
الغارس والآيات والأحاديث الموهمة بالعلل والأغراض مأولة
بتلك الحكم والمصالح فإذا تقرر ذلك علم أن ما قاله شارح المقاصد من
أن الحق أن تعليل بعض الأفعال لا سيما الأحكام الشرعية بالحكم والمصالح
ظاهر كإيجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما أشبه ذلك
وأما التعميم بأنه لا يخلو فعل من أفعاله عن غرض فمحل بحث وكلام غير معقول على
أنه إن أراد بالتعليل جعل تلك الحكم علة غائية باعثة فلا شيء من
أفعاله وأحكامه تعالى معللة بهذا المعنى وإن أراد ترتبها على الأفعال
والأحكام فكل أفعاله وأحكامه كذلك وغاية الأمر أن بعضها ظاهر
علينا وبعضها مما يخفى لا على الراسخين من العلم المؤيدين بنور من الله
وروح منه تفضلاً ورحمة لا وجوباً ولا حاكم سواه هذا ما علم فلنرجع فليس
للعقل حكم في حسن الأشياء وقبحها وكون الفعل سبباً للثواب والعقاب قالوا
الحسن والقبح يطلق على معان ثلثة الأول صفة الكمال والنقص والثاني
ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة والثالث

وان



وأن هذين المعنيين ثابتان للصفات والأفعال وليس مأخذهما العقل بلا خلاف
بالاعتبار والثالث تعلق المدح والذم عاجلاً والثواب والعقاب آجلاً و
هو محل الخلاف إذ هو عندنا ما جاء من الشرع لاستواء الأفعال في أنفسها
ليست مقتضية للمدح والذم والثواب والعقاب وإنما صارت كذلك
بأمر الشارع حتى لو انعكس الأمر لانعكس الحال وهو عند المعتزلة عقلي
قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة حسن أو قبح تقتضي مدح فاعله
وثوابه أو ذمه وعقابه لكن تلك الجهة قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق
النافع وقبح الكذب الضار وقد لا يدرك العقل بنفسه لا بالضرورة
ولا بالنظر لكن إذا ورد به الشرع علم أن فيه جهة محسنة كما في حسن صوم آخر يوم
من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال فإدراك الحسن والقبح في هذا القسم
موقوف على كشف الشرع عنهما بالأمر والنهي وأما كشفه عنهما في القسمين
الأولين فهو مؤيد لحكم العقل ولا يتوقف عليه الحكم العقلي ثم إن جمهور
الأوائل منهم ذهبوا إلى أن حسن الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفة زائدة
عليها وذهب بعض المتقدمين منهم إلى إسناد الحسن والقبح إلى بعض الصفات
وذهب بعض متأخريهم إلى إثبات صفة في القبح مقتضية لقبحه دون الحسن إذ لا حاجة
إلى صفة توجب الحسن بل يكفيه انتفاء الصفة الموجبة للقبح وقال الجبائي ليس حسنهما
وقبحهما لصفات حقيقية بل لوجوه واعتبارات وأوصاف إضافية تختلف بحسب
الاعتبارات كما في لطم اليتيم للتأديب أو الظلم والدليل على أن الحسن و
القبح ليسا عقليين أن العبد غير مستقل بإيجاد فعله بل فعله مخلوق
لله تعالى فلا حكم للعقل بالاستقلال على ترتب الثواب والعقاب على أفعاله
فالحسن ما حسنه الشارع والقبح ما قبحه الشارع لأن أفعال العباد كلها مخلوقة

وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع صح

افعاله تعالى ابتداء كما قال الشيخ والاشعري اما ان افعاله تعالى لو خلقهم ثم عذبهم وحكم بانهم
يحصل الايمان وعلى الوجهين لا لحكم العقل باستقلاله بالحسن والقبح فيهما وتحرير المعنى المذكور
معنى قوله ما حسنه الشرع انه لم يرد نهي شرعي عنه تحريما او تنزيها كفعل الله تعالى او الواجب
والمندوب والمباح وهذا التعريف يصدق على فعل البهائم وغير المكلف وكذلك
ما قال المصنف في المواقف القبيح ما نهي عنه شرعا والحسن بخلافه وقال في شرح المختصر المباح
عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وفعل الله تعالى حسن ابدا بالاتفاق اما فعل البهائم
فقد قيل انه لا يوصف بالحسن ولا بالقبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه
وليس للفعل صفة حقيقية او اعتبارية باعتبارها حسن او قبح كما قال البعض المعتزلة
كما مر ولو عكس لكان الامر بالعكس اي كان ما هو حسن قبيحا وما هو قبيح حسنا وهو
اي الله تعالى ليس بجسم ولا بحيز لعل المراد ما دل على الاستعمال على الاجزاء
الفعل وبالاجزاء الاقسام الوهمي والوهم وهما من خواص الاجسام والجسمانيات
وهو تعالى منزه عن ذلك ولا دليل يمكن ان يراد به نفي الاجزاء العقلية فكذلك
الحد مركب من الذاتيات ويمكن حمله على ما يرادف النهاية ليحمل النقص والتحريم على
الاجزاء الخارجية والعقلية ولا نهاية له لان النهاية من خواص المقادير والمقادير
لا اسماء لها في هذه العبارة وتحريرها كما لا يخفى فانه كثيرا ما يذكر ما لا حاجة اليه للعلم
فهو سبحانه صفاته واحدة بالذات اي كل واحد من صفاته الحقيقية كالعلم والقدرة
والارادة واحدة بالذات يستدل عليه بالقدرة لو كثرت لكانت مستندة اما الى
القادر او الى الموجب الاول محال لاستلزامه الدور لان صفاته تعالى قديمة والقدم
يستند الى القادر وكذا الثاني لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء
وليس صدور البعض اولى من بعض وقد عرفت ان التحقيق ان استناد القديم
الى القادر جائز لكن لا يخلص الشبهة على هذا التقدير في الصفات التي هي مبادئ

الاحاد

الاحاد ولكن اذا ساوى جميع الاعداد لم يجز ان يكون بعضها اولى من بعض
في نفس الامر وان لم يظهر وجه الاولوية عندنا غير متناهية بحسب التعلق لان مقدوراته
ومعلوماته ومراداته غير متناهية اما المعلومات فظاهر لانه تعالى يعلم الواجب والممكنات
والممتنعات وهي اي الثلاثة غير متناهية اما المقدورات فلان قدرته وارادته لا تقف
عند حد ولا يمكن الزيادة عليه فهي غير متناهية بمعنى انه لا يمكن ان ينتهي الى حد لا يمكن
ان يجاوزه فلهذا لا حاجة في تعلق القدرة الى ذلك فان جميع الممكنات مقدورة له
بمعنى انه يصح منه فعل كل منها وتركه وكلاهما متعلق القدرة بهذا المعنى وان لم يكن
اجتماعهما في الوجود مقدورا بناء على استحالة الامور الغير المتناهية مطلقا واما في تعلق
الارادة فيمكن ان يقال الارادة الازلية قد تعلقت في الازل بوجود الممكنات كل منها
في الوقت الذي يوجد فيه مجتمعة تعلق الارادة دفعة واحدة وان كانت متعاقبة
في الوجود بحسب ما اقتضاه تعلق الارادة فلا حاجة فيه الى ما تكلم من السنن
ان الله تعالى صفاته ذاتية لا تعلق بالغير كالحياة والبقاء عند الشيخ الاشعري
فلا يتصور فيها الحكم بلا تناهي التعلقات ثم ما وجد من مقدوراته قليل من كثير لانه
ما وجد منها متناه ومقدوراته غير متناهية بل لا نسبة بينهما اي النسبة بين المتناهي وغير المتناهي
ولا الزيادة والنقصان في مخلوقاته ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وخلق
بعد ملائكة وهي اجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة لا يذكرون ولا يؤنثون
كما ورد في الحديث الكلمات والسنة والملائكة جمع ملاك على الاصل لكن
الهمزة كانت متروكة بناء على كثرة الاستعمال فلما جمعوا ردوها والتاء
للتانيث الجمع وهو مقلوب ملاك من الالوكة وهي الرسالة سموا بها لانهم
وسائل بين الله تعالى وبين الناس ذوا اجنحة مثنى وثلاث ورباع
وكان المراد بعدد الاجنحة لا الحصر بهذه الاعداد لما روي انه صلى الله عليه وسلم

قليل

انه رأى جبريل ليلة المعراج وله ستمائة جناح منهم جبريل وهو ملك موكل على
بالقاء العلوم وتبليغ الوحي وميكائيل يتعلق بتقسيم الارزاق واسرافيل
ويتعلق به نفخ الصور للموت والبعث وعزرائيل ويتعلق به قبض الارواح
خصهم بالذكر لزيادة فضلهم وشرفهم وشهرتهم ولكل واحد منهم اي من الملائكة
مقام معلوم في المعرفة والقرب ولا يتجاوزه الا اشتهار بامرها وامر الله تعالى
قيل انهم لا يترقون ولا يتنزلون عن مقامهم وهذا قول الحكماء وبعض المتكلمين
وقيل الاية وهي قوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم لا يدل على نفي
الترقي ونحو الترقي وانت تعلم انه ينافي ظاهر ما قال جبريل ليلة المعراج
لو دنوت انملة لاحترقت ولا يعصون الله ما امرهم في الماضي ويفعلون
ما يؤمرون في المستقبل وما صدر عنهم في قصة خلق آدم من الجعل
فيها من يفسد فيها الا انه لم يكن على سبيل الاعتراض بل على سبيل عرض
الشبهة لدفعها وطلب الافادة والسؤال الهم ليس عنه عليه كما
توهم بل مثل ذلك على انه لا تصور في حق من لم يوجد بعد وقولهم
ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ليس من قبيل تزكية النفس والعجب
بل للتعريض بنعمة التوفيق وأما ابليس فالاكثرون انه لم يكن من الملائكة كما
هو الظاهر قوله تعالى كان من الجن ففسق عن امر ربه وما اشتهر من قصة
هاروت وماروت ليس معولا عند كثير من المحققين بل ذكر ابو العباس
احمد بن تيمية السبتي في انهما ان السحر قد شاع في ذلك الزمان واشتغل
الناس به واستنبطوا امورا غريبة منها وادعوا النبوة فبعث الله تعالى
هذين الملكين ليعلما الناس ابواب السحر حتى يتمكنوا من معارضة السحرة الكفرة
وقيل هما رجلان سميا ملكين لصلاحهما ويؤيده قراءة الملكين بالكسر وما



تعالى من انهما كانا ملكين من اعظم الملائكة علما وزهدا وديانة فانزل الله تعالى
لابتلائهما بما ابتلي به بنو آدم وركب فيهما الشهوة وبعثهما على الشرك والقتل
والزنا وشرب الخمر والزهرة كانت فاجرة في الارض فواقعاها بعد ان شربا
الخمر وقتلا النفس وسجدا للصنم وعلمها الاسم الاعظم الذي كانا يعرجان به
الى السماء فتكلم الزهرة بذلك الاسم الاعظم فصعدت فمسخها الله وصيرها
هذا الكوكب ولم يقدر الملكان على الصعود غير معقول لا معقول
لان الفاجرة كيف قدرت على الصعود ومسخها الله تعالى وجعلها كوكبا
مضيئا ولم يقدر الملكان على الصعود مع انهما كانا يعلمان الاسم الاعظم الذي
به صعدت الفاجرة بل هما علماها فافادت هذه القصة ليست بكذبها وليس
في كتاب الله تعالى وسنة رسول الله عليه السلام ما يدل على صدقها والقرآن
وكذا سائر الكتب الالهية كلام الله تعالى غير مخلوق لما روي عن النبي عليه
السلام القرآن كلام الله غير مخلوق والانبياء اجمعوا على انه تعالى
متكلم وتواتر نقل ذلك عنهم ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام حتى
لا يمكن اثبات الكلام بالنقل عن الانبياء لجواز ارسال الرسول بان يخلق
الله تعالى فيهم علما ضروريا بارسالهم ان الله تعالى علم منه رسالتهم
الله تعالى لتبليغ احكامه ونصدقهم بان يخلق المعجزة حال تحديهم
فثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ثم ثبت صفة
الكلام بقولهم ولا خلاف بين اهل اللغة والملل في كونه تعالى متكلما لكن
اختلفوا في تحقيق كلامه وحدوثه وقدمه وذلك لانهم لما راوا
قياسين متخالفين في النتيجة وهما كلام الله صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم
فكلام الله قديم وكلام الله تعالى مؤلف من حروف مرتبة متعاقبة في الوجود واحد

وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلام الله تعالى حادث واضطروا
الى القدح في احد القياسين ضرورة امتناع حقية النقيضين فمنع
كل طائفة بعض المقدمات فالحنابلة ذهبوا الى ان كلامه تعالى حروف
واصوات قديمة فهو حادث بل قال بعضهم بقدم الجلد والغلاف فضلا ما بالهم لا
يقولون بقدم الكاتب المجلد وصانع الغلاف وقيل انهم منعوا اطلاق لفظ الحادث على
الكلام اللفظي رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث كلام
النفسي كما قال بعض الاشاعرة ان كلامه تعالى ليس حالا في لسان او قلب
ولا حالا في مصحف او لوح ومنع عن اطلاق القول بحدوث كلامه وان كان
المراد هو اللفظي رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام الازلي
والمعتزلة قالوا الحادث كلام الله فانه مؤلف من اصوات وحروف وهو
قائم بغيره ومعنى كونه متكلما عندهم انه تعالى موجد لتلك الحروف والاصوات
في جسم كاللوح المحفوظ او جبرئيل او النبي او غيرهما كشجرة موسى فهم منعوا ان
يكون المؤلف من الحروف والاصوات صفة الله تعالى والكرامية لما رأوا مخالفة
الطائفتين الاوليين الحنابلة الشنيع مخالفة الدليل وكذا ما التزمه المعتزلة من كون
كلامه صفة لغيره وان معنى كونه تعالى متكلما كونه خالقا للكلام في الغير مخالف
للعرف واللغة ذهبوا الى ان كلامه صفة له مؤلفة من الحروف والاصوات الحادثة
القائمة بذاته تعالى فهم منعوا ان كل ما هو صفة له فهو قديم والاشاعرة قالوا
كلامه معنى واحد بسيط قائم بذاته تعالى قديم فهم منعوا ان كلامه تعالى مؤلف من الحروف
والاصوات لا نزاع بين الشيخ والمعتزلة في حدوث الكلام اللفظي انما النزاع في
اثبات الكلام النفسي وعدمه وذهب المصنف الى ما ذهب الشيخ ان الالفاظ
ايضا قديمة واورد في ذلك مقالة ذكر فيها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول

اللفظ



اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه
ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا
لدلالتها على ما هو الكلام الحقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها
ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه له لوازم كثيرة فاسدة كعدم تكفير من انكر
كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم
المعارضة والتحدي بما هو كلام الله حقيقة وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلام الله تعالى
حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام
الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ
والمعنى جميعا قائما بذاته تعالى وهو المكتوب في المصاحف المقروء بالالسن
المحفوظ في الصدور والمكتوب غير الكتابة والمقروء غير القراءة والمحفوظ غير الحفظ
وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب
انما هو في التلفظ لعدم مساعدة الآلة والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها
على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام دون نفس الكلام جمعا بين الادلة
وتلقى هذا الكلام بعض المتاخرين بالقبول وقد قيل ان محمد بن عبد الكريم الشهرستاني
ذهب اليه في نهاية الاقدام وبعضهم انكره وفيه بحث اما اولا فلانه لم يصح عن الشيخ
ان كلامه تعالى واحد وليس بامر ولا نهي ولا خبر انما يصير احدها بحسب التعلق وهذه
الاوصاف لا تصدق على الكلام اللفظي وانما يصح صدقها على المعنى المقابل للفظ
بضرب من التكلف واما ثانيا فلان كون الحروف والالفاظ قائمة بذاته تعالى
غير بين يفضي الى كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة موجودة بوجود
لا يكون فيها سيالة وهو سفسطة من قبيل ان يقال الحركة توجد في بعض الموجودات
من غير ترتب وتعاقب بين اجزائها واما ثالثا فلانه يؤدي الى ان يكون النوع

بين ما يقوم بالغير من الالفاظ وبين ما يقوم بذاته تعالى بالاجتماع الاجزاء وعدم
اجتماعها بسبب قصور الآلة فيقول هذا الفرق اذا اوجب اختلاف الحقيقة
فلا يكون القائم بذاته تعالى من جنس الالفاظ وان لم يوجب وكان ما يقوم بالغير
وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت بالعوارض فيما يكون بالاجتماع
وعدمه الذين هما عارضان من العوارض للحقيقة الواحدة كان بعض صفاته الحقيقية
تعالى مجانسا للصفات المخلوقات وانا لا نعقل ذلك لا يلزم ما ذكره من المفاسد ثم
قال بعض من انكر كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى انما هو اذا اعتقد انه مخرج عن
الشرع اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه ليس بالحقيقة صفة قائمة بذاته
تعالى بل هو دال على الصفة القائمة بذاته تعالى فلا يجوز تكفيره اصلا كيف وهو مذهب
اكثر الاشاعرة ما خلا المصنف وموافقيه وما علم من الدين ان ما بين الدفتين كلام
الله تعالى انما هو بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله حقيقة لا على انه صفة قائمة
بذاته تعالى وكيف يدعى انه من ضروريات الدين مع انه خلاف ما نقله الآن الشيخ
وكيف يعتقد ان هذا الجم الغفير من الاشاعرة انكروا ما هو من ضروريات الدين
حتى يلزم تكفيرهم حاشاهم عن ذلك واما خامسا فلان الادلة الدالة على النسخ
لا يمكن حملها على اللفظ بل يرجع الى الملفوظ كيف وبعضها محمول لا يتعلق
النسخ بالملفوظ به كما نسخ حكمه وبقي تلاوته ولنا في تحقيق الكلام النفسي
مباحثه يتمكن بها من نظم الكلام ونرتبها على الوجه الذي ينطبق على المقصود
وهذه الصفة صفة الحرس وهي مبدأ الكلام النفسي وهو غير العلم فانه قد
يتخلى عن العلم فان كلام الغير معلوم لنا قد تعلق به علمنا ولم يتعلق بتلك
الصفة منا فليس كلامنا بل كلامنا هو الكلمات التي نرتبها في خيالنا
وما رتبه غيرنا فهو كلام الغير اذا تمهد ذلك فنقول كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى

في علمه الازلي بصفة الازلية التي هو مبدأ تأليفها وترتيبها وهذه الصفة قديمة
وتلك الكلمات المرتبة القديمة ايضا بحسب وجودها العلمي بل الكلمات والكلام مطلقا
كسائر الممكنات انما بحسب وجودها العلمي فليس كلام الله تعالى الا ما رتبه الله تعالى
بنفسه من غير واسطة والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي حتى يلزم حدوثها
وانما التعاقب بينها في الوجود الخارجي وهي بحسب الوجود كلام لفظي وهذا الوجه
سالم عما لزم على المذاهب المنقولة مثل ما لزم على مذهب المعتزلة من كون كلام الله
قائما بغيره وعلى مذهب الكرامية من كونه تعالى محلا للحوادث وعلى مذهب الحنابلة
من قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها وتجددها وعلى ما هو ظاهر
كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى بل
معانيها وعلى ما اول به المصنف كلام الشيخ من الاصوات مع كونها من الاعراض
السيالة قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب والترتيب فيها لقصور الآلة يؤدي الى
سفسطة ظاهرة فلا يلزم على ذلك ما رتبه المصنف على متقدمي الاشاعرة من المحذور
فان التحدي يرجع الى كون كلام الله تعالى وانكار كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى يكون
كانكار كون ما بين دفتي ديوان الحافظ كلام الحافظ فيكون كفرا
حتى القرآن اذ ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله تعالى الا ان ذلك الكلام موجود
بالوجود اللفظي ولعل الكامل الصادق يرتضي بعض التحصيل سيما
بحسب هذا المقال في اسمائه توقيفية لا يجوز اطلاق اسم عليه ما لم يرد به اذن
الشارع قال في المواقف ليس الكلام في الاسماء الاعلام الموضوعة في اللغات انما
النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية
الى انه اذا دل العقل على اتصافه بصفة وجودية او سلبية جاز الاطلاق عليه سواء ورد بذلك
الاطلاق اذن الشرع او لم يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر

من اصحابنا كل لفظ دال على معنى ثابت فيه يجوز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه
موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثم لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها
علم تسبقه غفلة ولفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة
الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع من الاقدام على ما لا ينبغي ماخوذ من العقال
وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان
الفطانة سرعة ادراك ما يراد تعريضه على السامع فيكون مسبوقا بالجهل ولا
لفظ الطبيب لان الطب يراد به علم ماخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء
التي فيها نوع من ايهام لما لا ينبغي فيه بعد وقد تعالى لا بد مع نفي ذلك من
الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومن تبعه الى
انه لا بد من التوقيف وهو المختار للاحتياط في الاحتراز عما يوهم باطلا لعظم
الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد
من الاستناد الى اذن الشرع انتهى كلامه وقد ذهب الامام الغزالي رحمه الله
الى جواز اطلاق ما علم اتصافه تعالى به على طريق الوصف دون التسمية لان اجراء
الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الا لمانع بخلاف التسمية فانه
تصرف في المسمى ولا ولاية عليه الا للاب والمالك ومن يجري مجراهما ونوع منه عني
تصرف فيه بهذا الكلام يشكل بلفظ خداي وتنكري وامثالهما في سائر اللغات مع
شيوعها من غير نكير اللهم الا ان يقال ان لفظ خداي خود اينده اي الموجود بذاته
وح يكون مرادفا للواجب الوجود كما ذكره الامام الرازي في بعض تصانيفه ويقال
مثل ذلك في اسمائه تعالى بحسب سائر اللغات ان امكن واما اطلاق واجب الوجود وصانع
العالم وامثالهما فالظاهر انه بطريق الوصف لا بطريق التسمية والمعاد الجسماني
فانه المتبادر عند اطلاق اهل الشرع اذ هو الذي يجب الاعتقاد به ويكفر

من انكره



من انكره حق باجماع اهل الملل الثلث وشهادة نصوص القرآن في المواضع صح
المتعددة بحيث لا يقبل التأويل كقوله تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه
من نطفة فاذا هو خصيم مبين الى آخره قال المفسرون نزلت هذه الاية
في ابي بن خلف خاصم النبي عليه السلام واتاه بعظم قد رم وبلي ففتته بيده
قال يا محمد اترى الله يحيي هذا بعد ما رم فقال عليه السلام نعم ويبعثك
ويدخلك النار وهذا مما يقطع عرق التأويل بالكلية ولذلك قال
الامام الانصاف انه لا يمكن الجمع بين القول بالايمان بما جاء به النبي عليه
السلام وبين انكار المعاد الجسماني قلت لا الجمع بين القول بقدم العالم
على ما تقوله الفلاسفة وبين الحشر الجسماني لان النفوس الناطقة على هذا
التقدير غير متناهية فيمتنع حشرها جميعا ابدانا غير متناهية وامكنة
غير متناهية وقد ثبت تناهي الابعاد بالبرهان وما عداهم يحشر الاجساد
تعاد فيها الارواح باعادة البدن المعدوم بعينه عند بعض المتكلمين بل
اكثرهم وبان تجمع الاجزاء المتفرقة كما كانت اولا عند بعضهم وهم الذين
ينكرون جواز اعادة المعدوم بعينه موافقة للفلاسفة وهم قد يدعون
بداهة استحالته ويزعمون قيام الدليل المنبه عليها منها ما ذكره ابن سينا
في التعليقات انه اذا وجد الشيء او شوهد علم ان الموجود واحد واما
اذا عدم فليكن الموجود السابق أ وليكن المعاد الذي حدث ب ولكن
المحدث الجديد ج وليكن ب يجيء في الحدوث والموضوع وغير ذلك لا يخالفه
الا بالعدد فلا تميز بين ج و ب في استحقاق ان يكون منسوبا اليه دون ج
فان نسبة أ الى كل من ب وج متشابهين من كل وجه الا في النسبة التي ينظر هل يمكن
ان يختلف فيها او لا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا فليس ان يجعل لاحدهما اولى

وقتاً ما ثم لم يعدم واستمر وجوده في وقت آخر وعلم ذلك
تم

ان يحصل للاخر فان قيل انما هو اولى لب دون ج لانه كان لب دون ج هو
بعض هذه النسبة واحد المط وسيأتي بعضه بل نقول الخصم انما يكون نح بل اذا ج
مذهب من يقول ان الشيء الواحد يوجد بعينه من حيث هو موجود وينعدم من حيث
ذاته بعينه واما اذا لم ينعدم من حيث هو ذات ثم اعيد الوجود اليه امكن ان يقال
بالاعادة الى انه يبطل من وجود آخر واما اذا لم يسلم ذلك ولم يحصل للمعدوم
في حال العدم ذات ثابتة لم يكن احد الحادثين متميزا الان يكون الوجود السابق
دون الحادث الآخر بل اما ان يكون كل واحد منهما معادا واذا كان المحمولان
الاثنان يوجدان لكن الموضوع لهما مع ان كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر
فان اسم موجودا واحدا او ذاتا ثابتا واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد
العام موجودا واحدا او ذاتا ثابتة واحدة او بحسب اعتبار المحمول ليس شيئين اثنين فاذا
فقد استمر ان في نفسه ذاتا واحدة هي الاثنينية الصرفة لا غير هذا كلامه ورد بما حاصله
الاوهام انه اذا عدم في الخارج بقي في نفس الامر بحسب وجوده الذهني فيحفظ وحدته
بحسب ذلك الوجود كما لو كان باقيا في العدم ووجه دفعه ان الموجود في الذهن ليس
هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الموجود الخارجي بمعنى انها هي
المجرد عنه قلت انما مطلقا بالفعل والقصد كما ان المعدوم موجود في الذهن
كذلك المبدأ المفروض موجود فيه ايضا فليس نسبة الموجود الثاني الى المعدوم السابق
اولى من نسبته الى المبدأ المفروض فتأمل فانه دقيق بالتأمل حقيق ومنها انه لو اعيد
المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه فان الوجود سابقا ولاحقا شيء واحد
واورد عليه ان اللازم تخلل العدم بين وجودي الشيء الواحد واستحالته ممنوعة و
لا يخفى عليك ان معنى تقدم الشيء على الشيء مطلقا عبارة عن كون وجود الشيء الاول
مقدما على وجود الشيء الثاني واعتبر ذلك بالدور فانه مستلزم تقدم الشيء على
نفسه

بمعنى ان يكون وجودا مسبوقا على وجود نفسه فلو اعيد المعدوم لزم
تقدمه بالوجود على نفسه وكما يحكم العقل ببطلان تقدم الشيء على نفسه
تقدما ذاتيا كما يلزم في الدور يحكم ببطلان تقدمه على نفسه تقدما زمانيا
واذا استحال اعادة المعدوم بعينه بطل الوجه العلائي وهو ان يكون جميع
الاجزاء المتفرقة بأعيانها كما كانت اولا لا يقال لو ثبت استحالة اعادة
المعدوم لزم بطلان الوجه الثاني ايضا لان اجزاء البدن المشخص كبدن زيد
مثلا وان لم يكن له جزء صوري لا يكون بدن زيد الا بشرط اجتماع
خاص وشكل معين فاذا تفرق اجزاؤه وانتفى الاجتماع والشكل المعينان
لم يبق بدون زيد ثم اذا اعيد فاما ان يعاد ذلك الاجتماع والشكل
بعينهما او لا وعلى الاول يلزم اعادة المعدوم وعلى الثاني لا يكون المعاد
بعينه هو البدن الاول بل مثله وح يكون تناسخا ومن ثم قيل ما من مذهب
الا وللتناسخ فيه قدم راسخ لانا نقول انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن
المحشور مؤلفا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول اما اذا كان كذلك
فلا يستحيل اعادة الروح اليه وليس ذلك من التناسخ وان سمي ذلك
تناسخا كان مجرد اصطلاح فان الذي دل على استحالته الدليل تعلق نفس
زيد ببدن آخر لا يكون مخلوقا من اجزاء بدنه واما تعلقه بالبدن المؤلف من اجزائه
الاصلية بعينها مع تشكلها بشكل مثل الشكل السابق هو الذي نعنيه بالحشر
الجسماني وكون الشكل والاجتماع بالشخص في الشكل والاجتماع السابق لا يقدح
في المقصود وهو حشر الاشخاص الانسانية باعيانها فان زيدا مثلا شخص
واحد محفوظ وحدته الشخصية من اول عمره الى آخره بحسب العرف والشرع ولذلك
يؤاخذ شرعا وعرفا بعد التبدل بما لزم قبله فكما لا يتوهم ان في ذلك تناسخا لا ينبغي

ان يتوهم في هذه الصورة انه وان كان الشكل مخالفا للشكل الاول لكنه ورد في
الحديث انه يحشر المتكبرون كامثال الذر وان ضرس الكافر مثل احد وان اهل
الجنة جرد مرد مكحلون والحاصل ان المعاد الجسماني عبارة عن عود النفس الى
بدن هو كذلك البدن بحسب الشرع والعرف ومثل ذلك التبدلات والمغايرات
التي لا تقدح في الوحدة بحسب العرف والشرع لا تقدح في كون المحشور هو المبتدأ
فافهم ذلك واعلم ان المعاد الجسماني مما يجب الاعتقاد به ويكفر منكره اما المعاد
الروحاني اعني التذاذ النفس بعد المفارقة وتألمها باللذات والآلام العقلية
فلا يتعلق التكليف باعتقاده فلا يكفر منكره ولا منع شرعا ولا عقلا
من اثباته قال الامام في بعض تصانيفه اما القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني
معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة
الارواح بمعرفة الله ومحبته وان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات
والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحيوة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه في
تجلي انوار عالم القدس لا يمكنه ان يلتفت الى شيء من اللذات الجسمانية ومع استغراقه
في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا
الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت
من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية
كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة في ان هذه الحالة هي الغاية
القصوى من مراتب السعادات قلت سياق هذا الكلام مشعر بان اثبات الروحاني
انما هو من حيث الجمع بين الشريعة والفلسفة فاثباتها ليس من المسائل الكلامية وبهذا
يكمل الرد على من الكاره للمعاد الجسماني على ما بسط في كتاب المعاد وما فيه
واما الدليل بزعمه على نفيه فقال في اول كتاب النجاة والشفاء انه يجب ان يعلم

ان المعاد منه ما هو منقول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة
وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث وخيراته وشروره معلوم لا يحتاج
الى ان يعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التي اتانا بها سيدنا محمد عليه السلام حال
السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ومنه ما يدرك بالعقل والقياس البرهاني
وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس الى النفس وان
كان الاوهام منا تقصر عن تصورها الان وسياق هذا الكلام مشعر بان اثباته
للمعاد الجسماني ليس من حيث الحكمة بل من حيث الشريعة فان التمسك بالدليل النقلي
ليس من وظائف الفلسفة فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية بل هو اراد ان يجمع
بين الفلسفة والشريعة وكذا المجازاة والمحاسبة لتواتر النصوص المذكورة المشعرة
بالجزاء والحساب والحكمة في الحساب مع انه تعالى عالم بتفاصيل اعمال العباد ان تظهر
فضائل المتقين ومناقبهم وفضائح العصاة ومثالبهم على اهل العرصات بمحضر
الاولين والآخرين وحسرة الآخرين والصراط للنصوص السابقة في الكتاب والسنة وتعبيره بانه جسر ممدود
على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يعبر عليه جميع الخلائق من المؤمنين والكفار
وعلى ذلك حمل قوله تعالى وان منكم الا واردها وانكره كثير من المعتزلة منهم القاضي عبد
الجبار متمسكين بانه لا يمكن العبور على مثل ذلك فالحادثة عبث ولو امكن فهو تعذيب
للانبياء والصالحين ولا عذاب عليهم يوم القيمة ورد بان العبور عليه امر ممكن بحسب الذات
غاية انه خارق للعادة والانبياء يجوزون عليه من غير تعب وتضرر منهم كالبرق الخاطف
ومنهم كالريح الهابة الى آخر ما ورد في الحديث والميزان حق وهو عبارة عما تعرف
به مقادير الاعمال وليس علينا البحث عن كيفيته بل نؤمن به ونفوض كيفيته الى الله تعالى
وقيل توزن به صحائف الاعمال وقيل تجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات
اجساما ظلمانية وعلى هذا لا يرد عليه شبهة المعتزلة من ان الاعمال اعراض وقد

عدمهما فلا يمكن اعادتهما وعلى تقدير اعادتهما لا يمكن فناؤهما وعلى تقدير امكان
معادتهما معلومة عند الله تعالى فوزنهما عبث ووجه الاندفاع ظاهر والحكمة في
الوزن مثل الحكمة في الحساب على انه ليس يجب علينا بيان وجه الحكمة فان افعال الله تعالى
غير معللة بالاغراض ولا يجب عليه شيء والميزان عند بعض السلف واحد له
كفتان ولسان وساقان روي في ذلك الحديث وذكره بلفظ الجمع في قوله تعالى
ونضع الموازين القسط للاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وخلق الجنة
والنار مخلوقتان الان لقوله تعالى اعدت للمتقين واعدت للكافرين و[illegible]
اعدت للكافرين ولقصة آدم عم وحواء ولم يرد نص صريح في تعيين مكانهما والاكثرون
على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة
المأوى وقوله عم سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارضين وقالت المعتزلة
انهما ليستا مخلوقتين الان بل يخلقان يوم الجزاء لانهما لو كانتا موجودتين فاما في عالم
الافلاك او في عالم العناصر او في عالم اخر والكل باطل اما الاول فلانه قد ورد
في التنزيل وصف عرضهما كعرض السموات والارض فكيف توجد الجنة والنار معا فيهما واما
الثاني فلانه يستلزم الخلاء على تقدير سعتهما وعلى تقدير الخرق وهو مستلزم الخلاء وعلى
تقدير التسليم يمكن ان يكون العرصة مملوة بجسم اخر قلت اذا كانت الجنة فوق السموات السبع تحت الكرسي
كما هو ظاهر الحديث يكون عرضها كعرض السموات والارض غير مشكل وقد يستدل
المعتزلة على مذهبهم بان افعال الله تعالى لا تخلو عن حكم ومصالح والحكمة في خلق الجنة والنار
المجازات بالثواب والعقاب وذلك غير واقع قبل القيمة اجماعا عامة المسلمين فلا فائدة
في خلقهما الان فيكون عبثا والجواب انه لا يجب على الله تعالى رعاية المصلحة والحكمة
عندنا وليس لنا فلا نسلم انحصار الفائدة في المجازات ولئن سلم فلا نسلم انه غير واقع
قبل القيمة لانه قد ورد في الحديث انه قد يعرض للمومن مقعده من الجنة وللكافر مقعده من

في قبره ما لكل



النار وان المؤمن يصل اليه روح الجنة والكافر يصل اليه المكروه من النار ويخلد
اهل الجنة في الجنة واما الكافر فيخلد في النار مطلقا وقال الجاحظ وعبد الله العنبري
ان دوام العذاب انما هو في حق الكافر المعاند دون المبالغ في الاجتهاد كساعي
بقدر وسعه وان لم يهتد اليه اذ لا تقصير منه لا يكلف الله نفسا الا وسعها وفي المنقذ
للامام حجة الاسلام كلام يقرب منه بعض القرب والجمهور يستدلون بظواهر الكتاب
والسنة والاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين على ان الكفار كلهم مخلدون في النار
وعلى ان المؤمنين كلهم مخلدون في الجنة بعد ان يعذب العصاة منهم بقدر المعصية
او يعفى عنهم واما الاطفال فالجمهور على ان اطفال المشركين في النار لما روي ان خديجة
رضي الله عنها سالت النبي صلى الله عليه وسلم عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية
فقال في النار ومن علم الله تعالى منه الايمان والطاعة على تقدير بلوغه ففي الجنة
ومن علم منه الكفر والمعصية ففي النار وقال النووي في شرح صحيح مسلم الصحيح ان
اطفال المشركين من اهل الجنة وقالت المعتزلة انهم لا يعذبون بل خدم اهل الجنة
لقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون قلت
هذا الدليل لا يدل على كونهم خدام اهل الجنة فلا بد لهم من دليل اخر ولا يخلد المسلم
صاحب الكبيرة في النار وان مات بلا توبة خلافا للمعتزلة والخوارج بل يخرج الى الجنة
تفضلا او جزاء والدليل على عدم خلودهم قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
والايمان خير ورؤيته قبل دخول النار محال اجماعا فيكون بعد خروجه فلا يكون مخلدا
فيها ولقوله صلى الله عليه وسلم من قال لا اله الا الله دخل الجنة والايات المشعرة بخلود
صاحب الكبيرة محمولة على المكث الطويل جمعا بين الايات المعارضة لها فان الخلود
حقيقة في المكث الطويل اعم من ان يكون مع الدوام او لا وقالت المعتزلة ان صاحب الكبيرة
ان لم يتب ليس مؤمنا ولا كافرا وقال الخوارج انه ليس بمؤمن بل مرتكب الذنب مطلقا

عصاتهم

قيل

صغيرة او كبيرة كافر واختلف العلماء في تعريف الكبيرة فقيل ما ورد فيه حد وسوء فاحش وقيل ما
ورد فيه حد او تعزير او وعيد بنص الكتاب او السنة او علم ان مفسدته كمفسدة ما ورد فيه
احد الثلثة او اكثر منه او سوء تهاون المرتكب بالدين استحقارا مثل استحقار اصغر
الكبائر كما لو قتل رجلا يعتقد انه معصوم الدم فظهر انه يستحق دمه او وطئ زوجته وهو
يظنها اجنبية قال الروياني من اصحاب الشافعي رحمه الله الكبائر هذه الامور قتل النفس
بغير الحق والزنا واللواطة وشرب الخمر والسرقة واخذ المال غصبا والقذف
شرب كل مسكر يلحق بشرب الخمر وشرط في الغصب ان يبلغ دينارا وضم اليها شهادة
الزور واكل الربا والافطار في نهار رمضان بلا عذر واليمين الفاجرة
وقطع الرحم وعقوق الوالدين والفرار يوم الزحف واكل مال اليتيم والخيانة في
الكيل والوزن وتقديم الصلوة وتاخيرها عن وقتها بلا عذر وضرب المسلم بغير
الحق والكذب على النبي صلى الله عليه وسلم عمدا وسب الصحابة وكتمان الشهادة
بلا عذر واخذ الرشوة والقيادة بين الرجال والنساء والسعاية عند السلطان
ومنع الزكوة وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع القدرة ونسيان القرآن
بعد تعلمه واحراق الحيوان بالنار وامتناع المرأة من زوجها بلا سبب واليأس
من رحمة الله تعالى والامن من مكره والاهانة لاهل العلم وحملة القرآن والظهار واكل
لحم الخنزير والميتة وفرقه تاخير الصلوة واحدة الى ان يخرج من وقتها الا بعذر واما
ترك الشهادة كواعادة والعفو عن الصغائر والكبائر بلا توبة والمراد بالعفو
ترك العقوبة المحرم والستر عليه بعدم المؤاخذة جائز لقوله تعالى ان الله لا يغفر
ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وليس المراد بعد التوبة لان الكفر
بعد التوبة ايضا كذلك فيلزم تساوي ما نفى عنه الغفران وما اثبت له والشفاعة
لوقوع الحوادث ورفع الدرجات حق لمن اذن له الرحمن من الانبياء والمؤمنين بعضهم

نسخه وحمل القرآن بغير الطهارة

لبعض



لبعض لقوله تعالى يومئذ لا تنفع الشفاعة الا من اذن له الرحمن ورضي له قولا وقوله
من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وعند المعتزلة لما لم يجز العفو عن الكبائر بدون التوبة
لم تجز الشفاعة له واما الصغائر فيعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها فالشفاعة عندهم
لرفع الدرجات شفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل الكبائر من امته لقوله صلى الله عليه وسلم
شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو حديث صحيح وبذلك بطل مذهب المعتزلة في الكبائر الشفاعة
في الكبائر مستدلين بقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة
ولا يؤخذ منها عدل وما قيل عنهم من الاستدلال بقوله تعالى وما للظالمين من حميم
ولا شفيع يطاع وقوله وما للظالمين من انصار واجيب بانه مع دلالته على العموم
في الاشخاص والاحوال لا نسلم بل يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة وتوفيق
منهم اي معول الشفاعة فيمن هو عليه الصلوة والسلام مسمع في جميع الجن والانس الا
ان الشفاعة في الكفار ليخلص بعض العصاة فيخفف عنهم اهوال يوم القيمة وللمؤمنين
بالعفو ورفع الدرجات فشفاعته عليه السلام عامة كما قال الله وما ارسلناك الا
رحمة للعالمين فلا يرد ما قيل بقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى لما ورد في
الحديث انه لما نزل قول اسمع تسمع وسل تعط وهو صلى الله عليه وسلم لا يرضى
الا باخراج من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا هو الشفاعة الكبرى الذي
خص بعض العلماء بالمقام المحمود وعذاب القبر للمؤمن العاصي والكافر حق لقوله تعالى
النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون
اشد العذاب قوله تعالى على حكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين
والمراد بالاماتتين والاحيائين الاماتة الاولى ثم الاحياء في القبر ثم
الاماتة فيه ثم بعد سوال منكر ونكير ثم الاحياء في الحشر وقوله صلى الله عليه
وسلم ان احدكم اذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي ان كان من اهل الجنة

والجنة وان كان من اهل النار فمن النار فيقال هذا مقعدك حتى يبعثك الله يوم
القيمة وقوله صلى الله عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران
ونقل العلامة التفتازاني عن السيد ابي شجاع ان الصبيان يسألون وكذا
الانبياء عليهم السلام وقيل الانبياء لا يسألون لان السؤال على ما ورد في
الحديث عن ربه وعن دينه وعن نبيه ولا يعقل السؤال عن النبي من نفس النبي واستحسنه في
بانه لا يدل على عدم السؤال مطلقا بل على عدم السؤال عن نبيه فقط وذلك في
النبي الذي لا يكون على ملة نبي آخر واختلف الناس في عذاب القبر فانكره قوم بالكلية
واثبته آخرون ثم اختلف هؤلاء فمنهم من اثبت التعذيب بالعقل وانكر الاحياء
وهو خلاف العقل وبعضهم اثبت التعذيب بالعقل بل قال لا يجمع الالام في حسد
فاذا احس احس بما دفعه وهذا انكار لعذاب القبر بالحقيقة ومنهم من قال باحيائه
لكن من غير اعادة الروح ومنهم من قال بالاحياء واعادة الروح معا ولا يلزم
ان يرى اثر الحيوة فيه حتى ان الماكول في بطون الحيوانات يحيى ويسأل وينعم
ويعذب ولا ينبغي ان ينكره لان من احيى النار في الشجر الاخضر قادر على احياء الغذاء
والسبع قال الامام الغزالي في الاحياء اعلم ان لك ثلث مقامات في التصديق
بامثال هذا احدها وهو الاظهر والاصح والاسلم ان تصدق بان الحية موجودة
وهي تلدغ الميت ولكنا لا نشاهد ذلك فان هذه العين لا تصلح لمشاهدة تلك
الامور الملكوتية فكل ما يتعلق بالاخرة فهو من عالم الملكوت اما ترى الصحابة كيف
كانوا يؤمنون بنزول جبرئيل عليه السلام وما كانوا يشاهدونه ويؤمنون
بانه صلى الله عليه وسلم يشاهده فان كنت لا تؤمن بهذا فتصحيح الايمان
بالملائكة والوحي اهم عليك وان آمنت به وجوزت ان يشاهد النبي عليه السلام
ما لا تشاهده الامة فكيف لا تجوز هذا في الميت المقام الثاني ان تذكر امر النائم

وقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه م

فانه

فانه يرى في نومه حية تلدغه وهو يتألم بذلك حتى تراه في نومه يصيح ويعرق جبينه وقد ينزعج
من مكانه كل ذلك يدركه من نفسه ويتأذى به كما يتأذى به اليقظان وهو يشاهده وانت
ترى ظاهره ساكنا ولا ترى حواليه حية والحية موجودة في حقه والعذاب حاصل ولكنه
في حقك غير مشاهد واذا كان العذاب الم اللدغ فلا فرق بين حية تتخيل او تشاهد
والمقام الثالث انك تعلم ان الحية بنفسها لا تؤلم بل الذي يلقاك منها وهو
السم ليس هو الالم بل عذابك في الاثر الذي يحصل فيك من السم فلو حصل مثل
ذلك من غير سم لكان ذلك العذاب قد توفر وكان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب
الا بان يضاف الى السبب الذي يفضي اليه في العادة والصفات المهلكات تنقلب موذيات
ومؤلمات في النفس عند الموت فتكون آلامها كآلام لدغ الحيات فان قلت فما الصحيح من
هذه المقامات الثلث فاعلم ان من الناس من لم يثبت الا الاول وانكر ما بعده ومنهم
من انكر الاول واثبت الثاني ومنهم من لم يثبت الا الثالث وانما الحق الذي
انكشف بطريق الاستبصار ان كل ذلك في حيز الامكان وان من انكر بعض ذلك
فهو لضيق حوصلته وجهله باتساع قدرة الله تعالى وعجائب تدبيره فينكر من افعال الله
تعالى ما لم يأنس به ولم يألفه وذلك جهل وقصور بل يرشدك الى ذلك ادامة
الفكر في احوال العالم المانوسة والمالوفة بل هذه الطرق الثلثة في التعذيب ممكنة
والتصديق بها واجب ورب عبد يعاقب بنوع واحد من هذه الانواع ورب عبد
تجتمع عليه النوعان ورب عبد تجتمع عليه الانواع الثلثة هذا هو الحق فصدق به و
سؤال منكر ونكير حق لقوله صلى الله عليه وسلم اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان
ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير فيقولان للعبد ما كنت تقول في هذا
الرجل فان كان مؤمنا يقول هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله واشهد
ان محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح في قبره سبعون

ذراعا فيسمع من سورة فيه ثم يقول لهم فيقول ارجع الى اهلي فاخبرهم فيقولان له
ثم كنومة العروس الذي لا يوقظه الا احب اهله اليه حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك وان كان
منافقا فيقول قد سمعت الناس يقولون قولا فقلت مثله ولا ادري فيقولان قد كنا
نعلم انك تقول ذلك فيقال للارض التئمي عليه فتلتئم عليه فتختلف اضلاعه فلا يزال
فيها معذبا حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك رواه الترمذي وانكر الجبائي واتباعه والبلخي تسميه
الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما
هو تقريع الملكين وهو خلاف ظاهر الحديث والاحاديث الصحاح الدالة على عذاب القبر ونعيمه
وسؤال الملكين اكثر من ان تحصى بحيث بلغ القدر المشترك منها حد التواتر وان كان كل واحد منها
من الاحاديث التي اتفق عليه السلف الصالح قبل ظهور المخالفين وانكره مطلقا ضرار بن
عمرو وبشر المريسي واكثر متأخري المعتزلة وبعض الروافض متمسكين بان الميت جماد فلا يعذب
وما ليس بحجة عليهم من باب عجائب الملك والملكوت وغرائب صنعه وجبروته تعالى ملكه
عن قبول امثال هذه فان النفس ساذجة في كل نشأة تشاهد صور النقطة فيها
السعادة فكما انها تشاهد في المنام صور الاشياء في النقطة كذلك تشاهد في حال
الانخلاع عن البدن امورا لم تكن تشاهدها في حال الحيوة والى ذلك يشير قول من قال
الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا وبعثة الرسل جمع رسول فهو من ارسل الله تعالى الى
الخلق ليدعوهم اليه بالاوامر والنواهي الشرعية بالمعجزات جمع معجزة وهي امر يظهر بخلاف
العادة على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يدل على صدقه ولا يمكنهم معارضته
ولها سبع شروط الاول ان يكون فعل الله تعالى او ما يقوم مقامه من التروك الثاني
ان يكون خارقا للعادة والثالث ان يتعذر معارضته الرابع ان يكون مقرونا بالتحدي
ولا يشترط التصريح بالدعوى بل يكفي قرائن الاحوال الخامس ان يكون موافقا للدعوى
فلو انطق الضب فقال انه كاذب لم يعلم صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه بخلاف ما لو

الميت



الميت فكذبه فان الصحيح انه لا يخرج عن المعجزة لان الاحياء معجزة وهو غير مكذب انما
المكذب هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد الاحياء مختار في تصديقه وتكذيبه فلا يقدح تكذيبه
فقال معجزة وكذا فعل خارقا او اخرم يدل على صدقه السادس ان لا يكون المعجزة
متقدما على الدعوى بل مقارنا لها او متأخرا عنها بزمان يسير معتاد ومثله
الخوارق المتقدمة على دعوى النبوة كرامات من لدن آدم الى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
حتى اما نبوة آدم فبالآيات الدالة على انه امر ونهي مع القطع انه ما لم يكن في زمانه
نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا السنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن بعض البراهمة
كفر واعلم ان السمنية واكثر البراهمة ينكرون النبوة مطلقا وبعض البراهمة قالوا بنبوة
آدم فقط والصابئة بنبوة شيث وادريس فقط وبعض اليهود بانكار نبوة عيسى
على ما نقل من تضاعيف كلمات بعض ما نشاهد منهم وجمهور اليهود والمجوس والنصارى
ينكرون نبوة نبينا سيد المرسلين عليه السلام وبعض النصارى وبعض اليهود ينكرون
رسالته الى غير العرب وهو خلاف النص حيث قال تعالى يا ايها الناس اني رسول الله
اليكم جميعا وما ارسلناك الا كافة للناس ثم ما قيل ان الاحتياج الى النبي كان مخصوصا
بالعرب لفشو الشرك فيهم دون اهل الكتاب فاسد فانهم لاخلال دينهم بالنسخ
والتحريف كانوا في ضلال مبين ومحمد صلى الله عليه وسلم خاتم الانبياء اما نبوته
فلانه ادعى النبوة واظهر الخوارق وكلا مقدمتيه بلغ حد التواتر على ان القرآن الكريم الذي
اوحي اليه موجود محفوظ وقد دعا المخالفين مرارا عديدة الى معارضته باتيان اقصر
سورة من مثله فلم يقدروا عليه وعدلوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة
بالسيوف ولم يأت من زمنه عليه السلام الى هذا الزمان احد بمثله ولا بما يدانيه
سواء كان اعجازه للاسلوب البديع والتأليف العجيب العالي الذي عجز عنه
فصحاء العرب في كلامهم في المطالع والمقاطع كما ذهب اليه بعض المتكلمين او لكونه في الدرجة

ان لا يكون
... بانه يكذبه فلو قال
ما انطق الضب فلو انطق
معجزتي ان ينطق هذا الضب وقال ازداد
الضب فقال انه كاذب وثبت تصديقه فكذبه
اعتقاد كذبه بخلاف ان يحيى الميت فكذبه
فان الصحيح انه لا يخرج عن المعجزة لان الاحياء
معجزة وهو غير مكذب انما المكذب هو ذلك
الشخص بكلامه وهو بعد الاحياء مختار
في تصديقه وتكذيبه فلا يقدح في كذبه
السابع صح

العلماء من الفصاحة والبلاغة بحيث لا يقدر البشر على اتيان مثله كما ذهب اليه الجمهور
او المجموع الامرين كما قال القاضي او لصرف الله تعالى اياهم عن المعارضة مع القدرة
كما ذهب اليه النظام وان كان من سخيف الكلام او صرفهم بان سلبهم العلوم التي
يحتاج اليها في المعارضة ثم ثبوته صلى الله عليه وسلم على ان المعجزات المعارضة للقرآن
وان لم تتواتر كل واحد منها فالقدر المشترك بينها متواتر كسخاء علي رضي الله
عنه وسخاوة حاتم وهو كاف في اثبات المطلوب وسيرته المطهرة واحواله من السيرة والتعبد
وخلقه العظيم وبيانه للمعارف الالهية والدقائق الحكمية التي تعجز عنها افاضل الحكماء
مع انه امي من قوم غلبت عليهم الجاهلية ولم يمارس الخط والتعلم والتأديب الى
غير ذلك من شمائله الكريمة التي تنتهي الى الالف اقوى دليل على نبوته صلى الله عليه وسلم
وبارك وكرم واما كونه خاتم الانبياء ولا نبي بعده فلقوله تعالى ولكن رسول الله
وخاتم النبيين ولقوله صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه انت مني بمنزلة هارون
من موسى الا انه لا نبي بعدي وقال اهل النظر لما كان فائدة الشرع دعوة
الخلق الى الحق وارشادهم الى المصالح المعاش والمعاد واعلامهم الامور التي تعجز عنها
عقولهم وتقرير الحجج القاطعة وازالة الشبه الباطلة وقد تكفلت به الشريعة
الغراء جميع هذه الامور على الوجه التام الاكمل بحيث لا يتصور عليه مزيد كما نطق عنه قوله
تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا فلم
يبق بعده للخلق حاجة الى بعثة نبي فلذلك ختم به النبوة واما نزول عيسى عليه السلام
ومتابعته لشريعته فهو مما يؤكد كونه خاتم النبيين والانبياء معصومون
من الكفر قبل الوحي وبعده ومن الكبائر عمدا والعصمة عند الاشاعرة ان لا يخلق الله تعالى
فيهم ذنبا وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور واجمع اهل الملل والشرائع كلها
على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة

وما يبلغونه

وما يبلغونه من الله تعالى وفي جواز صدوره على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه
الاكثرون وجوزه القاضي ابو بكر واما سائر الذنوب فان كان كفرا فهم معصومون
عن تعمده واما صدوره سهوا او عمدا على سبيل الخطأ في التأويل فقال المصنف في
المواقف انه جوزه الاكثرون وقال العلامة الشريف الجرجاني خلافه وعن الصغائر
بالخسة كسرقة لقمة عمدا او سهوا خلافا للجاحظ وبعض المعتزلة فانهم يجوزونه سهوا
بشرط ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه ومن الصغائر الغير المشعرة بالخسة كما ذكره العلامة التفتازاني
في شرح المقاصد لكن قال في شرح العقائد واما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور
خلافا للجبائي واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف
بحبة لكن المحققين شرطوا ان ينبهوا فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل
على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة
عن اتباعهم فتفوت مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات والفجور والصغائر
الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا
اظهار الكفر تقية واذا ورد ما يشعر بما نقل عن الانبياء مما يشعر بمعصية فان كان منقولا
بطريق الآحاد فمردود وان كان منقولا بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن
والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة قلت هذا كلامه ولا يخفى ما فيه اوله
واخره من الخلل واختير في المواقف وشرحه انهم معصومون في ثبوتهم عن الكبائر مطلقا
اي سهوا وعمدا وعن الصغائر عمدا هذا والمحققون من المحدثين والسلف الصالح على
عصمتهم من الصغائر عمدا والكبائر مطلقا بعد البعثة وما يشعر بصدور المعصية
عنهم محمول على ترك الاولى فان حسنات الابرار سيئات المقربين وهم افضل من
الملائكة العلوية عند اكثر الاشاعرة ومن الملائكة السفلية بالاتفاق وعامة
البشر من المؤمنين افضل من عامة الملائكة السفلية وعند المعتزلة وابي عبد الله

الحليم والعاصي ابو بكر منا الملائكة افضل والمراد بالافضل اكثر ثوابا
وذلك لان عبادة الملائكة فطرية ولا مزاحم لهم عنها بخلاف عبادة البشر
فان لهم مزاحمات فيكون عبادتهم اشق وقد قال النبي عليه السلام
افضل العبادات احمزها اي اشقها قلت وعلى هذا يندفع ما
توهم من اساءة الادب مع الملك كفر ومع احاد المؤمنين
ليس بكفر فيكون الملك افضل لان ذلك انما يدل على كون الملك
اشرف لكثرة مناسبته مع المبدأ في النزاهة وقلة الوسائط لا على
انه اكثر ثوابا واهل بيعة الرضوان وهم الذين قال الله تعالى فيهم لقد
رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة واهل غزاة بدر وهم
الذين خرجوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم نحو قليب بدر
كانوا ثلثمائة وثلثة عشر شخصا والكفار تسعمائة وخمسين وقد نص
للاحاديث الصحيحة في شانهم من اهل الجنة وقد عدهم الامام البخاري
في جامعه الصحيح وسمعنا من مشايخ الحديث ان الدعاء عند ذكرهم
في السحاح مستجاب وقد جرت العادة ذلك وفاطمة وخديجة والحسن
والحسين وعائشة رضي الله عنهم وعنهن بل سائر ازواج النبي
صلى الله عليه وسلم وكرامات الاولياء حق وهي امور خارقة
للعادة تظهر على يد المؤمن المتقي العارف بالله وصفاته المواظب
بكليته قلبه الى جناب قدسه غير مقرون بدعوى النبوة وبذلك
تمتاز عن المعجزة وبالصفات المذكورة للمؤمن عن الاستدراج كما
يقع لبعض الفساق والظلمة والكفرة احيانا استدراجا لهم
وزيادة في عتوهم حتى يأتيهم امر الله وهم غافلون كما قال الله



الله تعالى فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم ابواب كل شيء حتى اذا
فرحوا بما اوتوا اخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون فقطع دابر القوم
الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذا رايت الله تعالى يعطي العبد ما يحب وهو مقيم على معصية فانما ذلك
استدراج ثم تلا قوله فلما نسوا ما ذكروا به الاية وعن المعونة وهي
تظهر عند عوام المسلمين عند اضطرارهم تخليصا لهم عن المحن والبلايا
والاستاذ ابو اسحق منا والمعتزلة ينكرون كرامات الاولياء اذ تشتبه
بالمعجزة ورد بانها تمتاز عنها بعدم مقارنة التحدي وبانها تكون معجزة
للنبي صلى الله عليه وسلم وكرامة للولي الذي ظهرت على يده والدليل
على حقيتها قصة مريم وآصف بن برخيا وما تواتر عن جماعة من اولياء
امة نبينا محمد عليه السلام بحيث لا يستطيع العاقل انكاره وقلما يكون
كما يشاهد بعضها او تواتر لديه بحيث يمتنع عنده تواطؤهم على
الكذب يكرم الله بها من يشاء ويختص برحمته من يريد وفيه اشعار بوجه
تسميتها بالكرامات ولو قال يكرم الله بها من يريد ويختص برحمته من يشاء
لكان اوفق لنظم القران واعلم ان مسئلة الامامة ليست من الاصول التي
على كل مكلف معرفتها عند اهل السنة والجماعة لكن لما جعلها الشيعة من الاصول
وزعموا فيها امورا مخالفة لمذهب الجمهور جرت عادة المتكلمين بايرادها
في ذيل السمعيات حفظا لعقائد عامة المسلمين من الخطاء والخلل وصونا
لهم عن الوقوع في مهاوي الزلل في المعاصي كما قال المص والامام الحق
بعد النبي صلى الله عليه وسلم ابو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه لقبه النبي بذلك
واسمه عبد الله بن ابي قحافة وثبت امامته بالاجماع وان توقف

فيه بعضهم اولاً فان الصحابة قد اجتمعوا يوم وفات رسول الله عليه السلام
في سقيفة بني ساعدة فقال الانصار للمهاجرين منا امير ومنكم امير
فقال لهم ابو بكر منا الامراء ومنكم الوزراء واحتج عليهم بقول رسول
الله عليه السلام الائمة من قريش فاستقر راي الصحابة بعد المشاورة
والمراجعة على خلافة ابي بكر واجمعوا على ذلك وبايعوه وتابعه بعد ذلك
علي كرم الله وجهه على رؤوس الاشهاد بعد توقف منه فصار امامته
مجمعا عليه غير مدافع ولقب بخليفة رسول الله عليه السلام ولم ينص رسول
الله صلى الله عليه وسلم على امامة احد خلافا للبكرية فانهم زعموا النص
على ابي بكر رضي الله تعالى عنه والشيعة فانهم يزعمون النص على علي رضي الله
عنه اما نصا جليا واما نصا خفيا والحق عند الجمهور نفيهما ثم عمر الفاروق
الفارق بين الحق والباطل برايه الصائب ثبت امامته بنص الامام
والاجماع فان ابا بكر رضي الله تعالى عنه بعد ما انقضت عن خلافته سنتان
واربعة اشهر او ستة اشهر مرض فلما ايس من حيوته دعي واملى عليه كتاب
العهد لعمر فقال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن ابي
قحافة في اخر عهده في الدنيا خارجا عنها واول عهده بالاخرة داخلا
فيها حين يؤمن الكافر ويوقن الفاجر اني استخلفت عمر بن الخطاب فان
عدل فذلك ظني به ورأيي فيه وان جار فلكل امرئ ما اكتسب والخير
ما اردت ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون
فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا لمن
في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلي رضي الله عنه فقال بايعنا لمن فيها وان
كان عمر فوقع الاتفاق على خلافته فقام عشر سنين وستة اشهر بامر الخلافة

والامامة

والامامة واقام واقامها على نهج العدل والاستقامة واستشهد
في ذي الحجة سنة ثلث وعشرين من الهجرة على يد ابي لؤلؤة غلام المغيرة
ابن شعبة وحين استشعر موته قال ما احد احق بهذا الامر من
الذين توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض فسمى عثمان و
عليا والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وجعل الامر
شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر وفوضوا الامر خمسة منهم الى عبد الرحمن بن
عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا لامره
وصلوا معه الجمع والاعياد فصار ذلك اجماعا ثم عثمان ذو النورين سمي به لان
النبي صلى الله عليه وسلم زوجه رقية بنته فلما ماتت زوجه ام كلثوم بنتا اخرى
فلما ماتت قال لو كانت عندي ثالثة لزوجتها ثم علي المرتضى الذي ارتضاه
الله ورسوله في امر الدين والدنيا ومناقبه اكثر من ان تحصى واوفر من ان تستقصى
لما استشهد عثمان اجتمع كبار المهاجرين والانصار بعد ثلثة ايام او
خمسة من فوت عثمان على خلافة علي رضي الله تعالى عنه والتمسوا منه قبول الخلافة
فقبل بعد موافقة طويلة وامتناع كثير فبايعوه فصار خليفة باجماع اهل
الحل والعقد فقام بامر الخلافة ستة سنين واستشهد على راس ثلثين من وفات
النبي صلى الله عليه وسلم فتم نصاب الخلافة على ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وقيل الى الثلثين انما تم
بامير المؤمنين حسن بن علي رضي الله تعالى عنهما لستة اشهر بعد وفات ابيه علي
كرم الله وجهه والمراد بالخلافة الخلافة الكاملة وهي الخلافة الحقيقية فلا ينافي
ذلك تسمية الائمة من اهل الحل والعقد من بعدهم خليفة ولا ما ذكره الفقهاء من
انه يجوز اطلاق خليفة رسول الله على السلطان والافضلية بهذا الترتيب

اي ترتيب الخلافة عند الجمهور ونقل عن مالك التوقف بين عثمان وعلي
رضي الله تعالى عنهما وقال امام الحرمين الغالب على الظن ان ابا بكر
افضل ثم عمر ثم بعدهما عثمان ثم تتعارض الظنون في عثمان وعلي
وعن ابي بكر ابن خزيمة تفضيل علي على عثمان ومعنى الافضل اي
المعنى المراد ههنا انه اكثر ثوابا عند الله تعالى بما كسب من خير الامة
لانه اعلم واشرف نسبا وما اشبه ذلك فان صيغة افضل موضوعة
للزيادة في المعنى المصدري بوجه ما اعم من ان يكون من جميع الوجوه او
بجميع صفات الفضائل من حيث المجموع والذي وقع الخلاف فيه
ههنا هو الرجحان بهذا الوجه اعني من حيث الثواب لا الرجحان
من الوجوه الاخر فلا ينافي ذلك الرجحان العرفي احاد الفضائل
الاخر ولا مجموع الفضائل من حيث المجموع وتمام تفصيله في الحواشي
الجديدة لنا على الشرح الجديد للتجريد والكفر عدم الايمان
الايمان في اللغة التصديق لقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا اي مصدق
لنا وفي الشرع هو التصديق بما علم مجيء النبي صلى الله عليه وسلم
به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا هذا
مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري واتباعه والتلفظ بكلمتي الشهادة
مع القدرة شرط فمن اخل به فهو كافر مخلد في النار ولا تنفع المعرفة
القلبية من غير اذعان وقبول فان من الكفار من كان يعرف الحق
يقينا وكان انكاره عنادا واستكبارا كما قال الله تعالى وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا والدليل على خروج التلفظ بكلمتي الشهادة
عن الايمان قوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقوله تعالى ولما

يدخل

يدخل الايمان في قلوبكم وقوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقوله صلى الله
عليه وسلم ثبت قلبي على دينك حيث نسبه فيها وفي نظائرها الى المحصور الايمان
الى القلب فدل ذلك على انه فعل القلب وهو التصديق والعمل خارج عنه
لمجيئه مقرونا بالايمان معطوفا عليه في عدة مواضع من الكتاب كقوله تعالى الذين
امنوا وعملوا الصالحات فان الجزء لا يعطف على الكل واما الاعمال عند
القوم وافرادهم ولا عندي العشرة واحادها وتفصيل المقام ان ههنا اربع
احتمالات الاول ان يجعل الاعمال جزءا من حقيقة الايمان داخلة في قوام
حقيقته حتى يلزم من عدمها عدمه وهو مذهب المعتزلة والثاني ان يكون
اجزاء عرفية للايمان فلا يلزم من عدمها عدمه كما تعد في العرف الشعر والظفر
واليد والرجل اجزاء لزيد مثلا ومع ذلك لا يزول بانعدامها زيد بانعدام بعضها
الامور وكالاغصان والاوراق للشجرة بعد اجزاء منها ولا يزول بانعدامها
وهذا هو مذهب السلف كما ورد في الحديث الصحيح الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها
قول لا اله الا الله محمد رسول الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق فيكون
لفظ الايمان عندهم موضوعا للقدر المشترك بين التصديق وبين الاعمال المعتبر
اطلاقه على التصديق فقط وعلى مجموع التصديق والاعمال جميعا كما ان
في الشجرة المعينة بحسب العرف القدر المشترك بين ساقها وبين مجموع ساقها مع الشعب
والاوراق فلا يطلق لانعدامها عليها ما بقي الساق وفي علية الانسان المعين
كزيد فالتصديق بمنزلة اصل الشجرة والاعمال بمنزلة فروعها واغصانها فما دام
الاصل باقيا يكون الايمان باقيا وان انعدم شعبها كما يعلم من تمثيله بالشجرة
الثالث ان يجعل الاعمال اثارا خارجة عن الايمان حريصة له ويطلق عليها
لفظ الايمان مجازا ولا مخالفة بين هذه وبين الاحتمال الثاني الا

ان يكون اطلاق اللفظ عليها حقيقة او مجازا وهو بحث لفظي والرابع
ان يكون الاعمال خارجة عنه بالكلية ومن القائلين بهذا الاحتمال من يقول
لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهو مذهب بعض
الخوارج واعلم ان الاسلام هو الانقياد الظاهر وهو التلفظ بالشهادتين
والاقرار بما يترتب عليها والاسلام الكامل الصحيح لا يكون الا مع الايمان
والاتيان بالشهادتين والصلوة والزكوة والصوم والحج وقد ينفك
الاسلام الظاهر عن الايمان كما قال الله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم
تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ويصح ان يكون الشخص مسلما في ظاهر الشرع ولا يكون
مؤمنا في الحقيقة واما الاسلام الحقيقي المقبول عند الله لا ينفك عن الايمان
الحقيقي بخلاف العكس كما في المؤمن المصدق لعلة التارك للاعمال واعلم
انه لو فسر التصديق المعتبر في الايمان بما هو احد قسمي العلم فلا بد من اعتبار قيد
اخر ليخرج الكفر العنادي كما مر اليه الاشارة وقد عبر عنه بعض المتاخرين
بالتسليم والانقياد وجعله ركنا في الايمان والاقرب ان يفسر التصديق
بالتسليم الباطني والانقياد القلبي ويقرب منه ما قيل ان التصديق ان
تنسب باختيارك الصدق الى المخبر وهو يحوم حول ذلك واعلم ان المحققين
لا يكفرون احدا من اهل القبلة لانهم الذين اعتقدوا بقلوبهم دين الاسلام
اعتقادا جازما خاليا عن الشكوك ونطقوا بالشهادتين فان من
اقتصر على احدهما لم يكن من اهل القبلة الا اذا عجز عن النطق لخلل في لسانه
او لعدم التمكن منه بوجه من الوجوه الا ما علم فيه اي ما يعلم منه نفي الصانع
القادر المختار وذكره بعد القادر لان الاختيار الذي اثبته الفلاسفة
ليس اختيارا عندنا فالمراد به الاختيار بالمعنى الذي اثبته المتكلمون



اعنى صحة الفعل والترك فلا ينافي القادر عنه فان القادر قد يضطر الى
الفعل فيفعله بقدرته وليس مختارا بهذا المعنى العالم فعلا كان او
قولا او بما فيه شرك اما في وجوب الوجود او في الخالقية كالقائلين
بالنور والظلمة الذين يجعلون النور فاعل الخير والظلمة فاعل
الشر واما المعتزلة فالمختار انهم لا يكفرون وقد سئل الامام
ابو القاسم الانصاري وهو من افاضل تلامذة امام الحرمين
من تكفيرهم فقال لا يجوز لانهم ينزهونه عما يشبه الظلم والقبح
ولا يليق بالحكمة وسئل عن اهل الخير فقال لا يجوز تكفيرهم لانهم عظموه
حتى لا يكون لغيره قدرة وتاثير وايجاد فالكل متفقون على انه يعني منزه
عن سمات النقص والزوال او اما في المعبودية كعبدة الاصنام والنيران
والكواكب والنار او انكار النبوة وانكار ما علم مجيء محمد صلى الله عليه وسلم
به ضرورة او انكار امر مجمع عليه قطعا مثال الاول الذين ينكرون
النبوة مطلقا كالبراهمة وبعض الملاحدة ومثال الثاني المنكرون للمعاد الجسماني
ومثال الثالث المنكرون لحرمة الخمر وحل التختم للرجال بالفضة كالاركان
الخمسة للاسلام وهي شهادة ان لا اله الا الله وشهادة ان محمدا عبده ورسوله
واقامة الصلوة وايتاء الزكوة وصوم رمضان وحج البيت واستحلال
المحرمات ولا بد من القيد بكون الحرمة امرا مجمعا عليه وان حرمته من ضروريات
الدين ويدخل فيها ما تقدم وبدون القيد الاول لا يثبت التكفير احد
وبدون الثاني ان كان الاجماع مستندا الى دليل ظني لا يثبت
التكفير ايضا وكذا ان كان مستندا الى دليل قطعي ولم يكن مستند الحديث يكون
من ضروريات الدين فلعله مع هذه القيود يدخل فيما تقدم وقد ذكر

الامام حجة الاسلام في كتاب المحل من تحقيق الجدل انه قد ثبت الخلاف في
كون الاجماع حجة ولا يكفر منكره فمنكر المجمع عليه اذا لم يكن من ضروريات
الدين لا يكفر بطريق الاولى قلت ولا يبعد ان يقال اذا علم انه
مجمع عليه ومع ذلك انكره فيحكم بكفره لانه يدل على العناد ونصب الخلاف
وايقاع الفتنة بين اهل الاسلام واما اذا لم يعلم ذلك فيعذر وذلك
والله تعالى اعلم واما غير ذلك كالقائلين بخلق القران والقادحين في
اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بما لا يوجب تكفيرهم واما فيما يوجب
تكفيرهم فهم فيه يكفرون وكذا قاذف عائشة رضي الله عنها وساب
الصحابة بغير ما ذكر ليس بكفر على الاصح في مذهب الشافعي رضي الله تعالى عنه
والقائل به مبتدع وليس بكافر ومنه المجسمة اي القول بانه تعالى جسم
بلا كيف واما المصرحون بالجسمية المشبهون للواجب بالاجسام غير المستترين
بالبلكفة فهم يكفرون كما صرح به الامام الرافعي في العزيز وذكره العلامة
الشريف في اول شرح المواقف قلت تحرير الفقهاء يكفرون
بكلمات ليس فيها شيء من الامور التي عدها المصنف من موجبات الكفر
كما ذكروا في اول باب الردة انه لو قال شخص اني ارى الله تعالى في
الدنيا يكلمني شفاها كفر مع ان الامدي ذكر ان اصحابنا على ان رؤية
الله تعالى في الدنيا جائزة عقلا واما سمعا فاثبتها بعضهم ونفاها اخرون
وهل يجوزون ان يرى في المنام قيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه
الرؤيا وان لم تكن رؤية حقيقة قلت حكمهم بالردة في الكلمات مبني على انه
يفهم منه احد الامور المذكورة والظاهر ان التكفير في المسئلة المذكورة بناء على دعوى
المكالمة شفاها فانها منصب النبوة بل اعلى مراتبها وفيه مخالفة لما هو من ضروريات

الدين

الدين وهو انه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين عليه افضل صلوة المصلين وعليهم ونوع في
الكلمات وتامل فيها يظهر لك اشعارها باحد الامور التي فصلها المصنف والتوبة
وهي في اللغة الرجوع واذا اسندت الى الله تعالى فالمراد بها الرجوع بالنعمة
واللطف على العبد واذا اسندت الى العبد كان المراد بها الرجوع عن المعصية
قال الله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى
الطاعة والانقياد وهي في الشرع الندم على المعصية من حيث هي معصية
والاقلاع عنها في الحال مع العزم على ان لا يعود اليها اذا قدر عليها وقيد
المعصية لخروج الندم على المباحات والمندوبات وقيد الحيثية لخروج الندم
من شرب الخمر مثلا لا لكونه معصية بل للاحتراز عن المضار الدنيوية كالصداع
وخفة العقل والاخلال بالمال والعرض وقيد الاقلاع عنها في الحال لخروج
الندم مع العزم على الاشتغال في الحال وقيد العزم على ان لا يعود اليها لخروج
الاقلاع من غير عزم على عدم العود اذا قدر عليها وشرط بعضهم في حقوق
الناس رد المظالم وقد يقال الاقلاع في الحال لا يكون بدونه لان دوام
الغصب غصب وقيل هو واجب برأسه ولا مدخل له في اصل التوبة وشرط المعتزلة
ان لا يعاود ذلك الذنب وان يستديم الندم وعندنا ليس شيء منهما بشرط في
حصول التوبة واجبة لقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون ولقوله
يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وهي مقبولة عند الله تعالى
لطفا ورحمة واحسانا من الله تعالى لا وجوبا عليه واقتراف الذنب بعد التوبة
لا يبطل التوبة السابقة لانها عبادة مستقلة منقضية وفي صحة التوبة عن بعض
المعاصي دون بعض خلاف مبني على ان الندم لكونه مطلق الذنب فيجب ان يعم الذنوب
او لكونه ذنبا خاصا فلا يجب ان يعمها والصحيح هو الثاني ولا يصح التوبة الموجبة

مثل ان يترك الذنب ... وفي تعريف التوبة من وجوب العزم بان لا يعود اليها
والامر بالمعروف يتبع ما يؤمر به فان كان ما يؤمر به واجبا فواجب الامر
وان كان ما يؤمر به مندوبا فمندوب الامر به والمنكر ان كان حراما وجب
النهي عنه وان كان مكروها كان النهي عنه مندوبا ولا شرط في الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر كونه ماذونا من جهة الامام والوالي لان احاد الصحابة والتابعين
رضي الله تعالى عنهم اجمعين كانوا يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر من غير اذن
وكان ذلك شائعا بينهم ولم ينقل النكير على ذلك من احد فكان اجماعا وفي
شرط اي وجوبه وندبه ان لا يؤدي الى الفتنة فان علم انه يؤدي الى الفتنة
لم يجب ولم يندب بل ربما كان حراما بل لزمه ان لا يحضر المنكر ويعتزل في بيته
لئلا يراه ولا يخرج الا للضرورة ولا يلزمه مفارقة تلك البلدة الا اذا كان
عرضة للفساد وان يظن قبوله فان لم يظن لم يجب سواء ظن عدم القبول
او شك في القبول وعدمه هذا ظاهر العبارة وفي الاحياء بل واذا لم يجب
بعدم ظن القبول ولم يخف الفتنة يستحب اظهار شعائر الاسلام ولا يجوز
التجسس لقوله تعالى ولا تجسسوا ولقوله عليه السلام من تتبع عورة اخيه المسلم
تتبع الله تعالى عورته ومن تتبع الله عورته فضحت على رؤس الاشهاد الاولين
والاخرين والصحيح علم من سيرته المطهرة انه كان يكره اظهار المنكرات الصادرة
عن المسلمين ويرشدهم الى ... الانكار كل ذلك لكمال رحمته وعظم اخلاقه صلى الله
عليه وسلم وقد صرح الفقهاء بان يستحب الشهود والكتمان في المعاصي دون الكفر
وقد روي ان امير المؤمنين عمر رضي الله عنه دخل من السطح في خلافته دار
رجل فوجده على حالة منكرة فانكر عليه فقال يا امير المؤمنين ان كنت قد عصيت الله
تعالى من وجه فقد عصيته من ثلاث اوجه فقال ما هي فقال الرجل قد قال الله تعالى

ولا تجسسوا

شرط

ولا تجسسوا وقد تجسست وقال الله تعالى واتوا البيوت من ابوابها وقد دخلت
من السطح وقال لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستانسوا وتسلموا على اهلها
وما سلمت فتركه عمر رضي الله تعالى عنه وشرط عليه التوبة وتفصيل مسئلة
التجسس يطلب من كتب الفقه ثبتنا الله تعالى على هذه العقائد الصحيحة التي مر
تفصيلها ورزقك العمل بما تحب وترضى وفي بعض النسخ ووفقك الله تعالى
لما يرضى من الاعمال معنى التوفيق عند الاشعري واكثر اصحابه خلق القدرة على
وفق الطاعة وقال امام الحرمين هو خلق الطاعة قلت والظاهر ان مراد
الامام خلق القدرة على الطاعة فتحقق في كل مكلف اللهم الا ان يراد القدرة
المؤثرة القريبة من الطاعة التي هي مع الفعل كما هو مذهبه من ان القدرة
مع الفعل وهو على ما عرفه بعض المتاخرين جعل الاسباب موافقة
للمطلوب اللهم ثبت قلوبنا على دينك ووفقنا للاعمال الصالحة

ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا
من لدنك رحمة انك انت الوهاب
واغفر لنا وتب علينا انك
انت الكريم التواب قد تم
النسخة بعون الله وحسن
توفيقه على يد احقر العباد
المتوكل الى الملك العلام
عبد محمد ابن حامد خواجم
يارکندی فی مدرسه
انور بیک
غفر له ولوالديه ولاولاده
١٢

حاشیه سر حاشیه ملا یوسف قراباغی بر شرح عقاید ملا جلال دوانی

وحاشیه مطالع بر [illegible]
و [illegible] ست و [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

بشنو از نی چون حکایت میکند وز جدائیها شکایت میکند
در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند

بشنو از نی چون حکایت میکند وز جدائیها شکایت میکند
کز نیستان تا مرا ببریده‌اند در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند

حاشیه ملا یوسف قراباغی
بر شرح عقاید ملا جلال دوانی

قال النبي صلى الله عليه وسلم فضل العالم على العابد كفضل القمر في ليلة
البدر على ساير الكواكب قال النبي صلى الله عليه وسلم شرف
الانسان بالعلم والعمل لا بالاصل والنسب قال النبي صلى الله عليه وسلم
قيام الدنيا باربعة اشياء اولها بعلم العلماء والثاني بعدل
الامراء والثالث بدعاء الفقراء والرابع بسخاوة الاغنياء
قال النبي صلى الله عليه وسلم خير الدنيا والاخرة مع العلم وشر
الدنيا والاخرة مع الجهل

بسم الله الرحمن الرحيم

كيف لا احمد وكيف احمد لمن لم يجزنا بما عصينا ولم يجزنا بما نسينا
ولم يواخذنا بما اخطانا والحمد وما هو به وعلته منه منه منة
علينا سبحان الله ما اجل سلطانه والحمد لله ما اعظم شانه
والحكم لله ما اظهر قهرمانه والله اكبر ما اسطع برهانه وكيف لا اصلي
وكيف اصلي على المرتبة الجامعة سيد الكل في الكل رحمة للعالمين
محمد احمد محمود حامد وعلى آله النبي والنبي الملكي والملكوتي
الناسوتي واللاهوتي واصحابه الذين هم نجوم الاهتداء ومصابيح
الاقتداء اللهم اجعلنا من الذين اتبعوهم وبعد فيقول الاحوج من
الاحوج الذي لا خيره يرجى ولا شره يخشى لا ماضيه يذكر ولا
مستقبله ينتظر ابن محمد جان القراباغي محمد شاه من سكان ارض
شتر لازالت بقعة الفتح والظفر يوسف وفقه الله سبحانه بخير
اجاله وحسن ماله لما كان علم الكلام علما باحثا عما يجب على مكلف
وهو معرفة الحق جل كبريائه وغيره من واجبات اصول العقائد وكان
شرح العقائد العضدية للعلامة المحقق والنحرير المدقق سلطان
العلماء وبرهان الحكماء قبلة الحكمة وكعبة المعرفة جلال الحق والملة والدين
محمد ابن اسعد الصديقي الدواني روح الله روحه وزاد فتوحه
مشتملا على غرر الفرائد ودرر الفوائد جامعا لابكار افكاره و
خلاصة انظاره في العلوم العقلية والنقلية ورايت فيه ما لم اره
في كثير من كتب العقائد ورايت قوما لا يحومون حوله ولا يكشفون
قوله ياخذون كلامه ويرسلون مرامه يتالون الفاظه ولا يبا

لايبالون

ولا يبالون الغازه رايت في نفسي الاجتراء على الاقدام
والتصدي على حل ما فيه من النكت والدقائق على قدر ما تقتضيه
الحال ويسعه المجال فجاريت مع نفسي في نفسي مكررا فعلت
لما ما متاعنا الا قليلا وما سلكنا الى الآن اليه سبيلا وما وجدنا
عليه دليلا وهذا شيء عجاب فيكون مثلنا مثل مقاومة الضبي
والاسد واين نحن واين امثال هذه الكتب في امثال هذه المطالب
هيهات هيهات كيف الوصول الى سعاد ودونها قلل الجبال
ودونهن حتوف الرجل حافية وما لي مركب والكف
صفر والطريق مخوف اياك ثم اياك والاجتراء عليه اياك
ثم اياك والاسد يوسف اعرض عن هذا وعارضني باني ما ابرئ
نفسي ان النفس لامارة بالسوء والغرض من الاجتراء ليس الاظهار
ان لنا من المتاع ما ليس لغيرنا وان لنا اختصاصا بمواهب في
هذه المطالب اوادعاء ان ليس مراد وكلام العلامة من كلمات المتقنة
المحكمة الا ما اوردناه وهو الاعلم باسرار عباده بل ان طرق الاستفاضة
متعددة مختلفة قد يكون بالاستفسار مشافهة مواجهة من شخص
وقد يكون بارسال الرسل اليه وقد يكون بتوجه القلب الى جانب
جناب كامل مكمل صاحب الآيات والكرامات وهذا لا يكون الا
للمتنزهين عن العلائق الدنية والكدورات الطبيعية لا لامثالنا
المنغمسين في العوائق البدنية الدنيوية المنسوجين بالعلائق
الظلمانية الجسمانية المنهمكين في الشهوات البهيمية الحيوانية
وما اخترناه ليس من هذه الطرق بل طريق آخر ومثلنا مثل
مريض عاجز مطرود مطروح في ممر الخلائق في الطريق لا يقصد شخصا

بل لا يراه ويقول ايها المسلمون ارحموني فان لي مرضا
كذا وكذا فبعضهم ينكرونه وينفرون منه وبعضهم لا يسمعون
قوله وبعضهم لا يلتفتون اليه وبعضهم يرحمونه فالحق
والله اعلم بما في الصدور فاقدمت مترددا متعذرا رجلا
ومؤخرا اخرى على حل ما فيه بقدر ما في الوسع لا يكلف الله
نفسا الا وسعها وخدمت خدمة العبيد لمولاه العتبة
العلية السنية الجليلة لمخدومنا ومولانا قطب العالم مركز
سماء الارشاد وقدوة العارفين سيد الكاشفين سلطان
المرشدين برهان الموحدين شمس عالم الغيب والشهود
ولا ينكر ان انكره اعمى القلب العنود ولا تغفل عن مثل الشمس
والطاير الولود الكامل المكمل شيخ خليل الرحمن شيخ الزمان
معين الدين ابو حامد سلمه الله وابقاه لا زالت افاضة انواره
متوازدة متتالية متبادرة متشارقة ونشر فاقتبسا من
مشكات انواره مستمدا من فيوض اسراره اللهم خلد ظلاله على
رؤس اوليائه ولما استسعدت بهذه السعادة في بلدة
سمرقند في البقعة المباركة الميمونة خانقاه الحضرت المخدومة
الغوثية الجنيدية الخوارزمية وهو مخدوم مخدومنا قدس الله
الله اسرارهما واسرار جميع المشايخ الطبقات سميته
بالخانقاهي وعليه التكلان والاعتماد وبه الاستعانة والاعتضاد
قوله وهو انسان بعثه الله الضمير راجع الى النبي المطلق
المذكور ضمنا والا فالمراد من النبي المذكور ههنا خاص وهو محمد رسول
الله صلعم فيكون تعريفا بالعام قوله اللهم الا ان يتكلف وجه

وجه التكلف ان يعم المغايرة من التغاير الحقيقي والاعتباري اي الموقوف
هو النبي المتفق عليه في نبوته واشار اليه بقوله قيل فان اوائله بلفظ
قيل للاختلاف في نبوته وهو الظاهر بحسب المقام فالموقوف هو النبي المتفق عليه
في نبوته فلا نقض بخروج من اختلف في نبوته وايضا يجوز ان يكون
القايل لهذا التعريف من لا يقول بنبوته فلا نقض عنده ويحتمل ان يكون
للاختلاف في انه مبعوث لنفسه فقط او لغيره ايضا لا في اصل
نبوته وبعثه وح لو ورد النقض فانما يرد على من يقول انه مبعوث
لنفسه فقط فيجوز ان يكون القايلون لهذا التعريف لا يقولون انه مبعوث
لنفسه فقط فيه تأمل وما نقل من الملل والنحل من ان زيد بن عمرو بن
نفيل كان يستند ظهره الى الكعبة ثم يقول ايها الناس هلموا
الي فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم احد غيري فلو صح فانما يضر
الموقف المانع لو ثبت ان هذا النقل مما اتفق عليه القوم كافة والنقل
عن شخص او شخصين في كتاب او كتابين بل اكثر لا يحسم
مادة الاحتمال ولو ثبت بالفرض فلا يدل المنقول على انه ادعى النبوة
بالقياس اليهم لجواز ان يكون نبيا مبعوثا لنفسه لا لغيره لكن يعلمهم
دينهم كما ان علماء امة محمد صلعم مثلا يعلمون غيره دين محمد صلى الله عليه
وسلم وكذا لا يدل على تقدير صحة النقل والاتفاق فيها على انه ليس
مبعوثا لنفسه لان كونه على دين ابراهيم عليه السلام لا يدل على انه
ليس نبيا سيما اذا قال لهذا القول مع قوم ليس مبعوثا اليهم وهم
على دين ابراهيم وادعى مرتبة التعليم بالنسبة اليهم بدهر ولا يشرع
في الرد والقبول قوله او هو منقول من النبي بمعنى الطريق لانه على
الاول اي ايضا منقول غايته انه منقول من العام الى الخاص اذا كان

نبأ بمعنى الخبر والا فمثل الثالث الا اذا اعتبر كونه خبيرا في النقل لان
كل مخبر خبير فلا يضر عدم كون نبأ بمعنى الخبر لكفايته في النقل فالمقابل
باعتبار كونه منقولا من النبي بمعنى الطريق او من النبي بمعنى المخبر او
الخبير **قوله** اما للتاكيد اه اما بالتصرف في معنى السين او بالتصرف
في معنى المضارع بان يراد من المضارع المستقبل القريب فيكون
السين تاكيدا له فعلى هذا كونه على غير معناه الحقيقي لان وضع السين
لتقريب زمان الفعل المحتمل للقريب والبعيد وتخصيصه بالمستقبل
القريب فعلى تقدير ان يكون المراد من الفعل الزمان القريب لا تخصيص
السين لان الفعل مخصص قبل دخوله ولا يتوهم ان التخصيص غرض
من الوضع للموضوع له وليس موضوعا له للسين حتى يلزم من انتفاء
التخصيص استعماله في غير الموضوع له لان السين حرف والحرف لا
يستقل بالمفهومية وانما يفهم معناه الحقيقي بما يستعمل معه في العرف فان
لم مثلا للنفي في الزمان الماضي انما يفهم معناه اذا قارن لفظ مضارع
لا لفظ ماض او اسم وهكذا كل حرف لعدم استقلاله في المفهومية
يكون ما يستعمل معه قرينا لملاحظة معناه لا لفهم معناه فعليك تطبيق
قوله فان ما هو متحقق الوقوع قريب على الاحتمالين **قوله** اشارة
الى ان الاختلاف اه هذا بالنظر الى اخراج السين المضارع عن معنى
الحال وتخصيصه الى المعنى الاستقبالي وفرق بين الاشارة والدلالة
فلا يرد انه لا يدل الا على انه اي الاختلاف متأخر عن زمان التكلم **قوله** لجواز كون
الاصول اه اي في جميع الاوقات سواء كانت المذاهب مجتمعة بان
يكون لكل مذهب اصل في جميع الاوقات او لا غاية الامر انا لا نعلم وحاصل
ما نقل بعد هذا جواز وصول عدد اصول المذاهب كما يدل على ارادتها

قوله

**قوله** ونقصوا فان توقف في الاول بان المذاهب لا شك انها ما
في زمان الرسول والصحابة بل حدثت في زمان التابعين والتبع
ولا شك انه لو اول المرتبة لم يكن بهذا العدد فكيف القول بان
المذاهب بهذا العدد في جميع الاوقات فلعل المراد جميع الاوقات
بعد حدوث المذاهب فيجوز ان يكون المذاهب في اول الحدوث
بهذا العدد **قوله** بحاله معتدا بها وتقييد الاختلاف بالمعتد به يدفع
ما يتوهم ورووه من عدم كون جميع الاشاعرة من الفرقة الناجية
لتحقق الاختلاف في الجملة بين ابي حنيفة والشافعي رحمهما الله مثلا كما في
مسئلة التكوين والاقالة الاجابة التي وقع التوهم المذكور بل هو
مضر لان التقييد يقلل الافراد **قوله** وان زادوا او نقصوا فيه اشارة
الى امكان اختيار كل من شقي الترديد بالنظر الى ما اورده المتوهم فانه
ورد على الشق الثاني شيء لم يذكره المتوهم وهو ان اختلاف الفروع
بين الاشاعرة يقتضي ان يكون الناجية فرقة واحدة من الاشاعرة
لا جميعها لا اكثرها فتأمل **قوله** بعد حد يعتد به انما هو على تقدير ان يكون
المراد من الفرقة الناجية التي يدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة لان من
توقف في الحساب فقد عذب فليس بناج ومن احتاج الى الشفاعة
فقد عرض للذل فليس بناج مطلقا وعلى تقدير كون من توقف في
حسابه والمفتقر الى الشفاعة ناجيا ايضا لا يضرنا كما قال الامام حجة
الاسلام في كتابه المسمى بفيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة و
نقل هناك هذا الحديث بثلاث روايات ليس واحد منها ما نقله
المصنف هنا اولها ستفترق امتي نيفا وسبعين فرقة الناجية منها
واحدة وثانيها الهالكة منها واحدة وثالثها كلها في الجنة الا الزنادقة

وفي موضع اخر منها كلهم في الجنة الا الزنادقة وقال ويمكن ان يكون الروايات
كلها صحيحة فيكون الهالكة واحدة وهي التي تخلد في النار ويكون الهالكة
عبارة عمن وقع اليأس عن خلاصه لان الهالكة لا يرجى له بعد الهلاك
خير فيكون الناجية واحدة وهي التي تدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة
لان من نوقش في الحساب فقد عذب فليس بناج ومن افتقر الى
الشفاعة فقد عرض للذل فليس بناج مطلقا وهؤلاء طرفان وعبارة
عن شر الخلق وخيره وباقي الفرق كلهم بين الدرجتين فمنهم من يعذب
بالحساب فقط ومنهم من يقرب من النار ثم يصرف بالشفاعة ومنهم من
يدخل النار ثم يخرج على قدر خطاياهم في عقائدهم وبدعهم وعلى
حسب كثرة معاصيهم وذنوبهم وقلتها واما الهالكة المخلدة في
النار فمن هذه الفرق فرقة واحدة وهي التي كذبت وجوزت
الكذب عليه صلى الله عليه وسلم بالمصلحة واما في ساير الامم فمن
كذبه بعد ما قرع سمعه على التواتر خروجه وصفته ومعجزاته الخارقة
للعادات وايضا انما يبعد اذا لم يكن المراد من قوله صلى الله عليه
وسلم كلها في النار كل واحد من كل فرقة بل في الجملة اي كل الفرق
سواء كان كل واحد من افرادها او بعضها فيكون الا واحدة سلبا
كليا واما اذا كان المراد كل واحد من كل فرقة يكون قوله عليه السلام
الا واحدة رفعا للايجاب الكلي فلا يلزم القول بان معصية الفرقة
الناجية مغفورة مطلقا **قوله** استقلال مكثهم اي قلة مكثهم
سواء كان دخولهم من حيث المعاصي فقط او من حيث الاعتقاد
فقط او من حيث العصيان والاعتقاد معا كان على ما ذكره اولا
اولا سواء ان لا يدخل النار بحسب العصيان ايضا اولا وبعد الدخول

سواء

60

سواء كان ممدا او لا فان قيل فعلى تقدير الارادة من الدخول
المكث الطويل ومن عدم الدخول عدم طول المكث مع احتمال
الدخول من حيث الاعتقاد وكيف يحصل الترغيب في تصحيح الا
عتقاد قلنا قلة المكث يجب ان يكون لامر مشترك بين جميع احاد
الفرقة الناجية لا يوجد في ساير الفرق وما ذلك الا الاعتقاديات
فلو كان الاعتقاد وسيلا اقرب الى الحق ولم يصل الى مرتبة الحق فمن
حيث انه لم يصل الى مرتبة الحق يدخل النار ومن حيث انه اقرب
الى الحق من ساير الاعتقادات يقل مكثه ولا يخفى عليك الاحتمالات
كما مر في قوله كلها في النار اي كل الفرقة اي كل فرد من كل فرقة فيكون
قوله الا واحدة رفعا للايجاب الكلي ويحتمل ان يكون كل فرقة في الجملة اعم
من ان يكون بجميع افرادها او بعضها فيكون ايجابا جزئيا فيكون قوله الا
واحدة سلبا كليا فالنظر في الجواب على هذين الاحتمالين تجد
الحق فانه على الاحتمال الاول يمكن ان يراد مجرد الدخول ولا يلزم القول
بغفران جميع احاد الفرقة الناجية كما مر وايضا لا يحصل الترغيب في
تصحيح العقائد على شيء من الاحتمالين **قوله** ولا يستتر سلوكهم مع
عقولهم اه ليس المراد من استتر سالكهم مع العقول ومن الاشاعرة
انهم لا يتقيدون بتأويل النقل وتطبيقه على ما يدل عليه العقل بل
يحكمون بما يدل عليه العقل بدون الالتفات الى النقل وتأويله او
ان الاشاعرة مع قيام الدليل العقلي لا يلتفتون اليه بل يتبعون
الظواهر وان خالف العقل كيف فانهم اولوا اكثر من الظواهر
بالدليل العقلي فان الكل متفقون على ان العقل مقدم على النقل
ولذلك اولوا يد الله والاستواء على العرش ووجه الرب

الى غير ذلك بل الفرق ان المعتزلة يقولون بالحسن والقبح العقليين
للاشياء بخلاف الاشاعرة فانهم يقولون بان حسن الاشياء
وقبحها شرعيان فيجوز الاشاعرة حسن شيء وقبحه بمحض تعيين الشرع
بدون ان يكون في نفسه حسن او قبح فيتبعون الشارع من غير
الفحص والتفتيش في اوامره ونواهيه بخلاف المعتزلة فانهم لما
قالوا بان للاشياء حسنا وقبحا في نفس الامر قد يوافق الظواهر
وقد يخالفها والواجب الاتباع على ما في نفس الامر فربما يتوقفون
في الظواهر فيأولون الامر حتى يجدوا ما في نفس الامر انه يخالف لما
فأولوا الظواهر او موافق فيتبعونه فتأمل ولا تتبع الهوى قوله
بل الالتق اه قد عرفت المراد من الفرقة الناجية على ما نقل من الامام
ولعله خواص الاشاعرة لا كلها بل ... الذين هم ادركوا
صحبة النبي صلوات الله عليه وتشرفوا باستماع كلماته وتأدبوا باداب
الدين هم نجوم الاهتداء ان كانوا داخلين في الفرق وعدوا منها او نقول
بل الحق انه يجب ان يكون مسلكهم متوسطا بين المسالك وان يكون
آمنا من طرفي الافراط والتفريط فان خير الامور اوسطها اعدلوا هو
اقرب للتقوى والعدل هو الوسط بين طرفي الافراط والتفريط باعتبار
القوى الشهوية والغضبية والعاقلة فيكون عبارة عن العفة والشجاعة
والحكمة ويقابله الجور كما فصل وهم الاشاعرة فانهم شكر الله مساعيهم
سلكوا في الاكثر طريق التوسط فقالوا في مسئلة اعمال العباد
مثلا بالكسب لا بالجبر المطلق كما يقوله الجبرية ولا بالاقتدار المطلق
كما يقوله المعتزلة والشيعة وكذا في مسئلة الرؤية فانهم لا يقولون بان
الله تعالى جسم كما يقوله المجسمة مع انه يرى ولا يقولون بامتناع رؤيته

مع كونه

مع كونه غير جسم مجردا عن الجهة والمكان كما يقوله المعتزلة وكذا
في مسئلة افادة العلم لا يقولون بعدم افادة النظر الصحيح العلم مطلقا
كما يقوله السمنية او في معرفة الله تعالى كما يقوله المهندسون والاسماعيلية
ولا بافادته بطريق الوجوب مثل المعتزلة بل بافادته العلم مطلقا
لكن بطريق جري العادة وكذا في مسئلة وجوب النظر في معرفة الله تعالى
لا يقولون ان النظر في معرفة الله تعالى عبث لا يجوز عقلا لانه لا يفيد
المعرفة مثل المهندسين وغيرهم ولا انه واجب عقلا كما يقوله المعتزلة
بل يقولون بتوقف العقل في هذا الحكم ويقولون الحكم بوجوبه
بحسب الشرع وكذا لا يقولون بعينية الصفات كما يقوله بعض
الحكماء وينسب الى المعتزلة ايضا وان كان ظاهر قول المعتزلة على
ما سيجيء في الشرح ليس على العينية بل على انه من الاعتبارات العقلية
ولا بغيريتها كما يقول بها آخرون وكذا في الاعتقاد بالصحابة رضوان
الله عليهم اجمعين لم يسلكوا طريق الخوارج والناصبيين ولا
طريق الروافض بل سلكوا طريق حسن الظن في حقهم جميعا
وقس على ما ذكرنا سائر اقاويلهم وسيجيء تفصيلها ان شاء
الله تعالى والحاصل انه يجب ان يكون المناط والمدار في النجاة على
توسط المسلك بين المسالك لما ذكرنا لا الاختلاف في المسائل بل
الكثيرة ولا ارتكاب البدعة بحيث يكون منشأ التشنيع ظاهرا
كما يتهم الاول منهم او ابل كلام ... في الجواب والثاني من قوله
وغير ذلك من المسائل التي شنع عليهم مخالفوهم كما سيجيء انه
كتبهم فالاول آخر بعد ايراده المسائل التي فيها بعد على ما ذهب اليه
الاشاعرة لا على ما ذهب اليه غيرهم وتركه المسائل الخلافية التي ليس

ليس فيها بُعد منكر على ما ذهب اليه الاشاعره بل فيها بُعد على ما اختاره غيرهم
مثل ما يقول الاشاعره ان الله لا يجب عليه شئ كما يقول المعتزله من وجوب
الاصلح واللطف وغير ذلك مع انه من الخلافات المعروفه ومثل ما يقولون
ان الحسن والقبح شرعيان لا عقليان كما يقول به المعتزله والشيعه
مع انه من اعاظم الخلافات والمعارك ويبتنى عليه كثير من
الاختلافات لان البُعد فيما التزمه المعتزله والشيعه للزوم غل
الشارع عن ما له السلطنه التامه والقدره العامه بان يتصرف كيف
يشاء بل يكون منصب الشارع ووظيفته هو التعليم والتفهيم فقط
مثلا ان يعلم ان الصلوه واجبه في نفس الامر والخمر حرام فيكون
الواجب معزولا عن قدره اباحه الخمر وايجابها والنهى عن الصلوه
وتحريمها فيمكن ان يكون وجه تسميتهم معتزله هذا ويجئ لهذا
زياده تفصيل وتحقيق في موضعه ان شاء الله تعالى ومثل ما يقولون
الاشاعره من حدوث الكلام اللفظى وقدم الكلام النفسى لانه
لا بُعد في شئ منهما بخلاف المعتزله والشيعه فانهم يقولون بانحصار
الكلام في اللفظى وحدوثه مع توصيف الواجب ذاته تعالى به في
مواضع وتواتر النقل عن جميع الانبياء عليهم السلام فيه فالقول
بان كونه تعالى متكلما بمعنى ايجاد الكلام ملتزم من خلاف العرف واللغه
والمجاز في هذا الكلام في جميع الملل والاديان فيما لها بُعد وما
اختاره الاشاعره في هذه كلها الخ متوسط بعضها بُعد بملاحظه
مذهب من ينكر حسن الاشياء وقبحها مطلقا فلا يعقل عن ظاهر
قول ابن المطهر الحلى مخالفة بيّنه وغير ظاهره وجوابه على اى معنى
اراد تأمل حق التأمل فانه ان اراد المعنى لغه الكثره او الظاهره

المستبعده

المستبعده فالجواب بعد التسليم وقطع النظر عما ذكرنا ما
اثبتنا اولا واخرا ان اراد ما يؤول الى التوسط فالجواب ما
ذكرنا من ان التوسط فيما ذهب اليه الاشاعره ثم نرجع الى ابطال
بعض ما ذكر بعض البيان فانهم يقولون بجواز رؤيه كل موجود
بكل عضو من الاعضاء لانه يجوز ان يتلطف الهواء في البدن الانسانى
بسبب الرياضات او عنايه من الله تعالى بحيث يكون كل روح حيوانى
في كل جزء من البدن مثل الروح المنصبوب في العصبين المجوفين
ومجمع النورين فيصح ان يرى ويقوى بحيث يتعلق باى شئ كان
فان الان مثلا قد يرى احد منا ما تعارف رؤيته ما لا يراه الاخر
لضعف بصره مع عدم تفاوت في حال المبصر في الظلمه والنور و
القرب والبعد وغير ذلك من شرائط الرؤيه بل قد يرى بعض الحيوان
شيئا في الليله المظلمه ولا نتمكن على رؤيته اصلا فيجوز ان يقوى باصرتنا
بحيث يرى كل شئ حتى المسموعات والملموسات والمذوقات
والمشمومات وان لم يكن في المتعارف شئ منها مما يتعلق به البصر
بل يكون الروح البصرى مثل الروح السمعى والذوقى والشمى و
اللمسى ايضا كما ان نسبه الحس المشترك الى جميع المدركات سواء بل
يجوز ان نفعل كل من القوى الجسمانيه فعل الاخرى فنسمع بالسامعه
مثلا ونلمس ونشم ونذوق بها ايضا وعلى هذا العكس ثم لا نعقل
عن لفظ الاصحاب فانه جمع الجمع اليه على احتمال بل على احتمالين اذا
عطف قوله او جمع صحب على قوله جمع صاحب والسعه على الاصحاب
انما هي في مذهب الاشاعره بخلاف الشيعه فانهم في روايه منهم
يقولون ثلثه من الاصحاب معدوله فقط قوله في كل عصر اى

اى عصر كان فان الاجماع ينعقد باتفاق اهل الحل والعقد فى زمان
واما العوام فى كل عصر بعد عصر فليس بلازم بل على هذا لا يمكن ان
يتحقق الاجماع اصلا قوله فان المذكورات ليست اه اى جميعها
والا بعضها مثل حدوث العالم وغيره مما اجمع عليه قوله
وبيانه لا يتم الاستدلال به اذ غاية ما لزم منه عدم تقدم عدم
الشئ على وجوده تقدما ذاتيا الذى هو مرتبة العلية لارتفاع
النقيضين فى المرتبة لا فى الزمان وحاصله على ما حققه الشارح التحرير
فى حواشيه على الشرح الجديد للتجريد سلب تلك المرتبة عن النقيضين
كالعلية مثلا فان وجود الشئ ليس علة لوجوده وكذا عدمه ليس علة له
فالعلية مسلوبة عنهما وهما مرتفعان عن مرتبة العلية وكالموصوفية
للسواد له وسلبه فان السواد ليس موصوفا به وكذا سلب
السواد ليس موصوفا للسواد فالسواد ونقيضه مرتفعان عن مرتبة
الموصوفية مع سلب المرتبة عنهما وهذا التحقيق من خواص الشارح
المحقق روح الله روحه ونقل عن الشيخ انه قال للمعلول فى نفسه
ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس اى موجود والذى يكون
للشئ فى نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذى يكون
له عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات ورد
عليه الشارح فى حواشيه لشرح التجريد ان المعلول ليس فى نفسه ان يكون
معدوما كان ليس له فى نفسه ان يكون موجودا ضرورة
انحصار النقيض كلا طرفى الوجود والعدم الى العلة موافقا للامام ووجه
الاستاذ كلام الشيخ حاصله ان ليس المراد من كون العدم للمعلول
فى نفسه انه يقتضى العدم حتى يمتنع او انه اولى له لا يقتضى الا ولوية



مبحث حدوث عالم

الاولوية الذاتية بل انه لا يحتاج فى عدمه الى تأثير وايجاد وخلق وجعل
بخلاف وجوده لان علة العدم للعدم ليس بالتأثير والايجاد بل هى
عبارة عن عدم تأثير الوجود فى الوجود فالعدم اولى للممكن لاجل هذا
واحق ولا معنى للعدم الذاتى الا لاحقيته على ما يستفاد من كلام
الشيخ فى الهيات الشفاء اشارة فى بيان التقدم الذاتى وكان المناسب ان يقول
هذا معنى اخر سوى ما قصده وان قسام تقدم الخمس لانه من اقسام
العدم الذاتى والا يلزم تركب كل علة تامة كما ذكره الشارح واجتماع
الوجود والعدم كما ستذكره بلا واسطة قوله فلا يتحقق العلة التامة
اه اقول وايضا يلزم اجتماع النقيضين لان العلة فى آن حدوث
المعلول لو كان حادثا يتحقق اليه وكذا اجزائها فيلزم اجتماع الوجود
والعدم فى ذلك الآن سواء كان علة الحدوث وعلة البقاء واحدا
اولا فان قيل يجوز ان يكون العدم معدا فلا يلزم الاجتماع قلنا
فيلزم حدوث جميع الممكنات ولا يمكن دفعه بانه لو كان العدم معدا
لزم تقدم الشئ على نفسه هو الوجود لان المعد هو الموقوف عليه وجودا
وعدما وعدم العدم هو الوجود فيلزم تقدم الوجود على نفسه لان عدم
العدم ليس نفس الوجود بل لازمه وملزومه كما قيل ولا يلزم
من تقدم احد المتلازمين بالذات تقدم الاخر كذلك بل يلزم ان يكون
فاعلا مؤثرا لانه ليس فى مرتبة تأثير الفاعل وجود المعلول فيجب ان
يكون عدمه فى مرتبة التأثير فيكون مؤثرا فيتحقق فاعلان لكل
معلول علتان تامتان وايضا وجوده ليس فى مرتبة العلة التامة
فيتحقق عدمه فى تلك المرتبة فيجب ان يكون لكل معلول علتان تامتان بل
علل تامة وكذا ليس وجوده فى مرتبة الشرط فيجب ان يكون عدمه شرطا

العلة م

بعدد الشروط فتعدد التامة ايضا وكذا الحال ليس بمتحقق العدم في مرتبة
المادة في المعلول المركب فتكون مادة وكذا تكون صورة فتعدد ذات المعلول
المركب كتعدد العلل التامة وكذا تكون معدا وكذا تكون غاية فيترتب عدم
المعلول على وجوده ايضا وكذا تكون قريبة وبعيدة متعددة وتامة وناقصة
وفاعلا وشرطا ومعدا وغاية ومادة وصورة وارتفاع مانع معا
مع ان هذه العلل قسيم بعضها على بعض بل يلزم ان يكون عدم كل
شيء ليس وجوده علة بالنسبة الى الحادث المفروض في مرتبة كل
واحد من العلل المفروضة بل يلزم ان يكون لكل من وجود وعدم
كل شيء ليس وجوده ولا عدمه علة في مرتبة كل من العلل المفروضة
لشيء وان كان مالا ليس بعلة وجودا وعدما معلولا لذلك الشيء
فيلزم اجتماع النقيضين باعتبار اجتماع الوجود والعدم في مرتبة
العلة وباعتبار اجتماع التقدم والتأخر الذي هو اخص من عدم
التقدم في المعلول في العلة ايضا فتأمل حتى يتضح الحق قوله
بعدية زمانية اعلم ان البعدية الزمانية عند المتكلمين تستلزم الزمان
فان الشيء الزماني بالنسبة الى شيء آخر زماني يقال له انه متقدم او
متأخر بالزمان واما اجزاء الزمان فتقدم بعضها على بعض بالذات
عندهم وكذا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدم بالذات وهو
قسم سادس احدثه المتكلمون والتقدم الزماني منحصر
عندهم فيما بين الزمانيات فكيف يقولون ان تقدم عدم الزمان
على وجوده تقدم زماني مع انه يستلزم وجود الزمان حين عدمه ولعلهم
ارادوا بالبعدية الزمانية ههنا بعدية لا تجامع معها القبل البعد
ولما كان هذا المعنى عند الحكماء منحصرا في الزمان واجزائه الزمانيات وعرضا

وكذا يلزم ان يكون وجود كل شيء ليس عدمه علة بالنسبة الى المعلول المفروض في مرتبة كل واحد من العلل المفروضة م

اي المتكلمين

اولنا

اولنا لاجزاء الزمان وعروضه لغير الزمان واجزائه ثانيا وبالعرض
وكان التقدم الزماني هو هذا وكان اقسام التقدم منحصرا في الخمسة كما
بيّنوا في موضعه وان لم ينحصر عند المتكلمين كما مر سمّوه بعدية زمانية
على اصطلاح الحكماء قوله كما هو المتبادر ان قيل قوله بعد ان لم يكن
يدل على البعدية الزمانية صريحا لان قوله لم يكن على الزمان الماضي
كما قيل مثله في اختيار ان يفعل وان ينفعل في بيان اقسام المقولات
بدل الفعل والانفعال بالنسبة الى المعنى التجددي قلنا بعد ابطال ان
المصدرية معنى الفعل لا يجب ان يراد زمان الفعل غاية انها يكون
لاداة نصبه الفعل اولى مع اداة نصبه الفعل لو دل فانما يدل
على ان شيئا مما اعتبر في الفعل معتبر ههنا وهو اعم من الزمان والتجدد
كما اعتبر في ان يفعل وان ينفعل فلا يسع الا المتبادر قوله بموادها
وصورها الجسمية انواع الاجسام عند المشائين مركبة من ثلثة
جواهر الهيولى الاولى المحل للصورة الجسمية والصورة النوعية المسماة
بالكمال والقوة والطبيعة ايضا باعتبارات لحالة ايضا والهيولى وعند
الاشراقيين مركبة من جزئين احدهما الصورة الجسمية التي هي الجسم
المطلق عندهم والآخر عرض من لوازم الماهيات قائم بها والجوهر نوع
مركب الجوهر من العرض والجوهر واما الشكل فهو الهيئة الحاصلة
من جهة احاطة حد او حدود بالمقدار المحيط او المحاط احاطة تامة قوله
ونحوه اي امر عام مثل الجنس عرضي ان لم يكن ذاتيا لتلك المعدات
لان الاشتراك تلك المعدات في مفهوم ذاتي او عرضي متعين
ولم يتوجه الى احتمال قدم نوعها ما لان المراد من الجنس او النوع اعم او
لان قدم النوع يخالف المذهب الحق كقدم الاشخاص ولعل

فعل يدل م

ان م

والصورة الجسمية م

المحاط م

الوجه هو الاول قوله فهو دعوى من غير برهان عليه لعله اشارة الى ما
في انية الزمان وكونه كمًّا وكمًّا بالذات وكونه مقدار الحركة والا فتقدم
المعدات بعضها على بعض لا بد من زمان لان المعدات انما
تقدم بنوع العدم بالطبع على معلولاتها وليس ذلك الا تقدما زمانيا
وان ادعوا بداهة بعضها فليرجع الى بحث الزمان في الكتب
المبسوطة قوله لجواز ان يكون وجود الممكن في الازل محالا لان منع
كون امكانه وجوده الازلي في الازل لا مجال لمنع امكان وجوده فيما
لا يزال في الازل والا لزم الانقلاب من الوجوب او الامتناع الذاتي
الى الامكان الذاتي فح للمستدل ان يقول كلامنا على الوجود الذي للحادث
فاذا تحقق جميع ما لا بد منه لهذا الوجود في الازل ولا شك ان امكانه ايضا
متحقق في الازل لا يمنع فيجب ان يتحقق الحادث في الازل فيلزم قدم
الحادث قوله لان الامكان اه اقول لا يرد ان الامكان مأخوذ في
جانب المعلول كما قال الشارح في حواشيه على شرح التجريد في بيان بساطة
العلة التامة حاصل ان العلة ما يحتاج اليه المعلول بعد الامكان لان هذا
مجرد اصطلاح في العلة وليس نظر المستدل في الاصطلاح بل غرضه
ان ما لا بد منه في وجود الحادث سواء كان بعد امكانه او قبله او
معه او بعده وكذا لا يرد ان الامكان اعتبار عقلي متأخر عن وجود
الممكن بمراتب لان السيد المحقق قد حقق في حواشيه على شرح حكمة
العين في المقالة الرابعة في مبحث اثبات العقل حيث قالوا ا
مجامعة الامكان لا يستلزم امكان المجامعة كالحادث فان
امكان وجوده مجامع للازل ووجوده لا يمكن ان يجامع الازل
واورد عليه بان الامكان نسبة فيمتنع حصولها بدون المنتسبين

وقال

وقال لا يخفى عليك ان ما ذكره يقتضي تأخر امكان الشيء عن وجوده
فهو قبله لا يكون ممكنا بل اما واجبا او ممتنعا فيلزم الانقلاب و
الغلط انما هو فيما توهم من ان الامكان نسبة بين الماهية ووجودها
وليس كذلك بل هو نسبة بينها وبين الوجود الخارجي فاللازم تأخره
عنها وعن مفهوم الوجود لا عنها وعن الوجود الثابت انتهى كلامه
بما تبين شارح الاشارات ونقله الشارح في شرح التهذيب تأخر
الامكان عن الوجود الثابت وايضا يجوز ان يكون الزاما على ما جوزه
الخصم قوله ما صار الشيء الثاني من الترديد اي الاول اقول هذا انحصار
شقي ابطال المستدل لكلا احتماليه فكان الواجب ان يختار شقا
من شقي الترديد الثاني فيمنع اما لزوم ما الزمه او بطلانه ولا مجال
لشيء منهما اما على تقدير ان لا يتحقق جميع ما لا بد منه في الازل ولم يحدث
حين حدوث الحادث شيء من علته فلزوم حدوث الحادث
بدون تمام علته ظ وكذا بطلانه لانه يلزم سد باب اثبات الصانع
جل ذكره وايضا يلزم الترجيح بلا مرجح والكل مفروض ومحترز
عنه وبهذا الكلام على الاحتمال الثاني من لزوم التسلسل وبطلانه كان
لم يسد باب اثبات الصانع على تقدير عدم بطلان التسلسل لان له
مسلكا اخر لا يتوقف على ابطال التسلسل الا ان الكل متفقون على
بطلانه بادلة لا تصلح للقدح والقدح بجواز التسلسل في المعدات يجعله
راجعا الى ما ذكره الشارح اولا ولا يكون وجها اخر على انه لا اشارة
اليه في كلامه اصلا قوله بوجوده في الازل اي وجوده الازلي فيكون
في الازل قيد الوجود كما يظهر من قوله بل بوجوده فيما لا يزال الا التعلق
فان اراد انه حصل ما لا بد منه بالنسبة الى الوجود الازلي فهو حق لكن

لیس کلام المستدل فی هذا الوجود بل فی الوجود الذی للحادث حتی
لا یلزم عدم کون الحادث حادثا او تحققه بلا تمام علته والتمسك
لانه مدعی الحکم ان ممکنا ما قدیم والا لکان جمیع الممکنات حادثا
فجمیع ما لا بد منه فی وجود الممکن لا یخلو وان اراد انه فسخ جملة ما لا بد منه
بالنسبة الی الوجود الذی للحادث اعنی الوجود اللایزالی فهو ساقط
لانه یلزم ان لا یتحقق الحادث او یتحقق بلا تمام علته لان هذا التعلق
لم یتحقق قبل ولا یتحقق بعد ولو قیل بتحققه حین حدوث الحادث
لزم ان یوجد المراد علی خلاف الارادة لانها تعلقت بوجوده
الازلی مع انا ننقل الکلام الی التعلق بانه حادث فما ذا علته ومع قطع النظر
عن عدم دلالة فی العبارة لو حمل فی الارادة ما التعلق یتوجه علیه ان
التعلق الازلی ان قیل انه من جملة علة وجوده الازلی فیعود السوال
کلا منافیه وان قیل انه من جملة علة الوجود الذی للحادث ولکن لم
یتحقق فی الازل بل یتحقق فیما لا یزال فلما تحقق التعلق الازلی فیما لا یزال
بطل وهل هذا الا تناقض فلو لم یتحقق فیما لا یزال یلزم ان لا یتحقق
حادث اصلا لان التعلق الازلی الذی من جملة علته لم یتحقق لا فی
الازل فرضا ولا فی ما لا یزال قوله خلاف المفروض اقول یرد علیه
ان المفروض انه لم یتحقق جمیع ما لا بد منه فی الازل والقول بتحقق التعلق
الازلی لوجود الحادث فیما لا یزال لا یستلزم القول بانه لم یبق شیء
مما لا بد منه فی وجود الحادث فالقول بالاحتیاج الی امر آخر سوی
هذا التعلق هو عین المفروض نعم لو قال علی تقدیر کونه متمم العلة وجوده
انه خلاف المفروض او اسقط قوله هو خلاف المفروض واکتفی بما فی
المقدمة اشارة الی انه منع لمقدمة تامة استدل علیها فی اصل الدلیل

فان الاعاده

فان الاعادة تدل على ان الشارح لم يتعمق نظره في المذكور لكان له وجه

فالوجه في اسقاط المنع ما ذكرناه من انه اختيار شق ابطل المستدل

بكلا احتماليه **قوله** وان اردتم انه متمم لعلة الخ لا يذهب عليك

انه الى آخر الجواب يرجع الى اختيار الشق الاول من الترديد

لان الترديد كان في نحو الوجود الذي كان للحادث وهو الوجود

بعد الانعدام ومنع استحالة تخلف المعلول عن ذات العلة التامة مستندا

بان المحال انما هو تخلف المعلول عن تمام اراده الفاعل المستقل بالتاثير

لا عن ذاته والذي ذكروا في امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة من

لزوم الترجيح بلا مرجح عند فرض وجوده معه في وقت وعدمه في

وقت آخر لا يلزم ههنا تامل **قوله** وقد بين ان الاول فوق الزمان

اعلم انه قد يراد في كون الشيء فوق الزمان ومتعاليا عنه

انه لا يدخل تحت تصرف الزمان وتغيره كما يقول الفلاسفة

ان الواجب فوق الزمان ومتعال عنه مع انهم يقولون بقدم الزمان

فظاهر ان المراد ههنا ليس هذا المعنى لان الخصم ايضا قائل به والكلام

في القبلية والبعدية الزمانيتين وقد يراد السبق الذي لا يجامع

السابق اللاحق والمراد ههنا هذا المعنى فان قرر هذا الكلام معارضة

في مقابلة المستدل ويؤيدها عدم جعله وجها آخر في وجوه اجوبة

الدليل المذكور حيث لم يعنونه بالوجه الثالث كما عنون الباقي

بالثاني والثالث مثلا فان المعارضة لا خصوصية لها في كونها جوابا

لدليل دون دليل والشارح في مقام نقل الجواب عن خصوص

الدليل المذكور حيث قال واجيب عن هذا الدليل ولم يقل واجيب

مطلقا يكون مقدماتها دعاوي بلا دليل على ما يظهر ويكون صاحب

جواب لقوله فان قرر هذا الكلام الخ منه

فان قيل مستدلا باعادة خلاصة الدليل المذكور اشارة الى ان ما او
دعاوى بلا دليل في مقابلة المستدل لكن الحق انه نقض باختيار الشق
الاول من الترديد وقوله انما يوجد ما يوجد على حسب ما تعلقت به الارادة
اه اشارة الى وجه تخصيص حدوث الحوادث باوقاتها وقوله و
الزمان من جملة الممكنات اه اشارة الى وجه حدوث الزمان قال
المحقق صاحب التجريد واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله فالاول
اشارة الى قوله واختص الحدوث بوقته والثاني الى قوله اذ لا وقت
قبله وقال شارح التجريد هذا جواب عن الاستدلال بان الاجسام
لو كانت حادثة لتوقف حدوثها على امر حادث مخصص بوقت
حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوثها
بذلك الوقت مع تساوي نسبتها الى جميع الاوقات تخصيص بلا مخصص
والكلام في ذلك الامر الحادث واختصاصه بوقت معين
كما في الحادث الاول ويلزم التسلسل والجواب ان حدوثها لم يتوقف
على امر حادث مخصص بوقت حدوثها بل جميع ما لا بد منه في حدوثها
حاصل في الازل واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله
اذ الزمان هناك موهوم ولا وجود له الا مع اول وجود العالم ولا
تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم هذا خلاصة الشرح فيكون
هذا الجواب مثل ان نقول ان جميع ما لا بد منه متحقق في الازل ولكن
الارادة تعلقت بالمعلول بان يتحقق بعد الف سنة مثلا فالمعلول يقع
على نحو ارادة الفاعل المختار سواء كان مقارنا لوجوده او متأخرا
عنه فيكون حاصل قوله فان قيل الى آخره ومآله ان الوقت اما ان يكون
مما لا بد منه في وجود الحادث او لا فان كان الاول لزم خلاف

المفروض

المفروض ويشغل الكلام الى آخره فلا يمكن ان نقول ان الارادة تعلقت بوجوده
على هذا النحو لانه يرجع الى ما سبق قبيله من قوله والحاصل اه فلا يكون
جوابا آخر فان قيل كان السائل جوابا باختيار الشق الثاني من الترديد
وهذا جواب باختيار الشق الاول من الترديد فاين هذا من ذلك
قلنا قد بينا انه ان آخر الجواب الى اختيار الشق الاول لان عدم
تحقق جميع ما لا بد منه انما هو للوجود الازلي وليس الكلام فيه
واما الوجود اللايزالي الذي كان الكلام فيه فجميع ما يحتاج اليه متحقق
في الازل كما ينادي عليه الكلام الى آخره فلا ينافي الجواب عن قوله فان
قيل لا بداه وحمل عليه آخر للسائل بعيد والاوجه ان لا يجيب كالمجيب
في الاول قوله وعلى الاول يلزم اه لا يخفى ان النقض بهذا
الكشف مع قطع النظر عن بطلان التسلسل مطلقا لا يغني في هذا
المقام لان السلسلة كلها حادثة فلا يرتبط بالعلة القديمة ولا بعد
لتخصيص سلسلة المعلولات الغير المتناهية بهذا اليوم مثلا
لا يخفى على المتأمل قوله قلت الارادة ولا المريد طرفي السلسلة
اه اقول لا يخفى عليك ان نفس الارادة من جملة اسباب حدوث
الحوادث وهي انما تؤثر بتعلقها المتوقف عليها وهكذا الى ان ينتهي الى
تعلق لا يكون بعده الا المعلول فينحصر في التعلقات بين الارادة السابقة
على التعلق وبين الحادث الموجد به وهو المراد بالانحصار ههنا
فظهر ان ما توهمه وسمط الفساد اقول لا يخفى عليك ان انحصار الامور
الغير المتناهية بين الحاصرين الذي هو مستحيل ان يكون للامور الغير
المتناهية طرف معين لم يتعين بعد واحد من السلسلة وهكذا كما
في طرف التعلق الاخير الذي يلي المكمل فانه معين وقبله تعلق

الاراده بهذا التعلق الذي هو ايضا متعين وهكذا وليس تعلق بعد
الاراده متعينا بل كل تعلق فرض فقبله تعلق اخر لا الى نهاية
كيف ولو قيل بتعلق معين بعد الاراده لما احتيج الى جعل الاراده
من اسباب الحدوث كما قيل لانه يكون ح ان يبقى التعلقات
الغير المتناهيه محصوره بين التعلق الذي بعد الاراده والتعلق
الذي يلي الممكن وايضا على ما ذكره هذا القائل يرد مثله على الحكماء ايضا
في تعاقب الاستعداد فلا يكون لتخصيص البحث على مذهب المتكلمين
وجه واشار الشارح المحقق بقوله على نحو تعاقب الاستعدادات
الغير المتناهيه على المادة وبقوله كما ان لبث المادة طرف السلسلة
الى ان المعترض معترف بانه لا انحصار بين الحاصرين على مذهب
الحكماء ولو اراد من الانحصار معنى اخر على ما يظهر من قوله هو
المراد من الانحصار ههنا فاستحالته ممنوع والكلام في لزوم الانحصار
المستحيل حتى يلزم بطلان الملزوم على ما قال بعد قيل انه بطلانه
يلزم انحصار الامور الغير المتناهيه اه فظهر حال التوهم **قوله**
وحركتها دائمة فهي ذات جهتين اعلم ان المراد من هذه الحركة الدائمة
الحركة بمعنى التوسط المفسرة بكون الجسم بحيث اي حد من حدود
المسافة يفرض لا يكون قبل ان الوصول ولا بعده حاصلا فيه
وقالوا انها حالة مستخصة قائمة بموصوفها ما دام في مبدأ
المسافة الى منتهاها تختلف نسبتها الى حدود المسافة ففي كل آن
يفرض تقارن حدا من حدود المسافة وبسبب اختلاف نسبتها
الى حدود المسافة يرتسم في الخيال امر ممتد وهو الحركة بمعنى
القطع كما يرتسم من الشعلة الجوالة بسبب اختلاف نسبتها

الى حدود

٦٨

الى حدود المسافة الدائرة والزمان بمعنى الآن السيال يطابق
على الحركة بمعنى التوسط ويرتسم منه الزمان الممتد المنطبق على
الحركة بمعنى القطع كما يرتسم من التوسط القطع ونسبتهما مثل
ان تأخذ شعلتين معا وتحركهما معا فيرتسم منهما دائرتان او غيرهما
احديهما بمنزلة الحركة بمعنى القطع والاخرى بمنزلة الزمان الممتد
كما ان الشعلتين احديهما بمنزلة الحركة بمعنى التوسط والاخرى بمنزلة
الزمان بمعنى الآن السيال وما سيجيء في كلام الامام في الرد من قوله
فكيف صدر منه مع تشابه الاجزاء حيث حمله على ما هو متشابه
الاجزاء من ان التوسط لا يقبل القسمة اصلا بحث اذ مرجع تشابه
الاجزاء الى السلب اي لا يكون اجزائه متخالفة سواء كان له اجزاء ولم
تتخالف او لا يكون له اجزاء اصلا **قوله** وقد رأيت في بعض
تصانيفه ولعل وجه قول ابن تيمية بالقدم التعاقب في العرش
انه من المجسمة ويثبت للواجب تعالى مكانا على ما سينقله الشارح
ان شاء الله تعالى والواجب ازلي ولا يوجد مكان ازلي فاضطر
على مذهبه بناء على قوله بحدوث العالم الى القول بالقدم في العرش
لانه مكان الواجب عنده على ما سيجيء **قوله** فلا بد لعدمه من
علة حادثة قيل ثم وانما يكون كذلك لو كان عدمه لا لذاته وليس
كذلك لما حقق في موضعه قال صاحب التحصيل فيه ولو لا
ان في الاسباب ما يعدم لذاته لما صح وجود الحوادث وذلك
هو الحركة التي لذاتها وحقيقتها تفوت انتهى كلامه وقد سمعت
من الاستاذ روح الله روحه ايضا حين ما كنت متفطنا لما ذكره
الشارح بالتفصيل وعرضته له ان علة عدم الحركة نفسها و

ولا يخفى عليك انه لا يلزم ان يكون الحركة ممتنعة لذاتها لان الممتنع لذاته
ما لا يجوز له وجود اصلا لذاته لا الذي يمتنع له وجود خاص مثل الوجود
بعد العدم والوجود في الزمان الثاني كما في الزمان الاول فانهم قالوا
الزمان يمتنع له الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود لذاته مع انه
ممكن لذاته فان مفهوم الواجب ما يمتنع عليه جميع انحاء العدم الخارجي
لذاته ومفهوم الممتنع ما يمتنع عليه جميع انحاء الوجود الخارجي لذاته
فمفهوم الممكن ما لا يمتنع عليه جميع انحاء الوجود الخارجي والعدم الخارجي
لذاته فاما ان يجوز له جميع انحاء الوجود سواء كان وجودا مستمرا
او وجودا بعد العدم او وجودا بعد الوجود اي في الزمان الثاني وجميع
انحاء العدم سواء كان عدما مستمرا او عدما بعد العدم او عدما بعد
الوجود او بعض انحاء الوجود والعدم فالزمان مما يجوز له الوجود
المستمر والعدم المستمر ويمتنع الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود
لذاته فيجوز ان يكون الحركة مما يمتنع عليه الوجود في الزمان الثاني وان
كانت ممكنة وكذا لا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة لان تخلف المعلول
عن العلة التامة انما يلزم ان لو كانت الحركة باعتبار الوجود في الزمان
الثاني ممكنة وليست كذلك بل هي ممتنعة باعتباره فلا يكون معلولة
باعتباره لان المعلول من اقسام الممكن ولكن يرد عليه ان الحركة لما
كانت ممكنة باعتبار وجودها في آن الحدوث فيجب بقاؤها بهذا
الاعتبار ببقاء العلة لان المعلول دايم ما دام العلة والا لزم التخلف
المستحيل وكذا يلزم تخلف العدم عن الذات في زمان الوجود
فيكون الفساد افحش واشد ولعله لهذا قال الشيخ الرئيس
يجب ان يكون علة الغير المتقررة غير متقررة ولا يجوز ان يكون

العلة

العلة قارة والمعلول غير قار ولعله الشارح وحققه في تحقيق العلة والمعلول
في بيان مبادي الافعال الاختيارية في حواشي شرح التجريد
فليرجع اليه وهذا حمل كلامه على غير ظاهره والاظهر كلامه ان علية
لذاته لا ان سلب الوجود الخاص لذاته وان السائل كان يستفسر
عن سبب عدم المعلول بعد وجوده لعلية الا ان كلام السائل يحتمل ان يكون
سوالا عن علته التامة او عن الجزء الاخير منها لانه يكفيه هذا القدر
في الزام الشيخ لان الجزء لو كان حادثا يسئل الكلام الشيخ وكذا ثم الجزء
الاخير لعلة العدم يحتمل ان يكون دخل في رفع كل نحو من انحاء الوجود
المتصور لذلك المعلول وان يكون في رفع وجود واحد مثل الوجود
في الزمان الثاني فلا يكون له دخل في رفع الوجودات الاخر فكلام
بهمنيار يحتمل ان يعين الجزء الاخير وان علته بالوجه الاخير من الوجهين
المذكورين وان كان كلام السائل في العلة التامة ايضا يصح هذا الكلام
منه لا بان ذاته علة تامة للعدم بل انه جزء فيكون مجموع امور رفع
كل منها مثلا نحو وجود فقط علة تامة وذاته علة تامة في رفع وجود خاص
واما بالنسبة الى عدم المعلول فجزء اخير باعتبار رفع وجود خاص ولا يلزم
الا تخلف المعلول وهو العدم عن علته التامة في الزمان الاول لان الجزء الاخير
وهو الذات متحققة والعلة التامة ايضا متحققة وعدم المعلول لم يتحقق و
تخلف الوجود الذي في الزمان الاول عن علته التامة في الزمان الثاني
وانما حملنا على غير ظاهره لظهور فساد ظاهره فان الممكن المساوي
طرفي الوجود والعدم لذاته كيف يقتضي العدم واما العدم امتناع نحو
من انحاء الوجود والعدم مجاز بل واقع وهما قالوا ولا استحالة
في نفسه وانما نشا الفساد وههنا في القول بانه جزء اخير لعلة العدم

ومستلزم له فالاشتراك انما هو في بعض الفساد لا في الجميع ولا في
الظهور والخفاء ثم لا يخفى عليك انه لما جوزوا وجوب الوجود الخاص
للممكن لذاته وعدم منافاته لامكانه الذاتي ينسد باب اثبات
الصانع لجواز انتهاء السلسلة العلية الى ممكن موجود بوجود
خاص وهو واجب لذات الممكن لا يحتاج الى علة اخرى لان
الادلة المبتنية على اثبات الدور والتسلسل وابطالهما لا تجري فيه
ح وهو ظ وكذا الادلة الغير المبتنية على ابطالهما لانه يكون المجموع
المركب من هذا الممكن وسائر الممكنات ح كالجملة المركبة من الواجب
والممكن على تقدير اثبات الواجب بل يجوز ان يكون الموجودات
كلها ممكنات كذلك فلا يتحقق علة ولا معلول اصلا كذا قال صاحب
المواقف اقول انهم انما جوزوا امتناع الوجود الخاص او العدم الخاص
مثل الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود كما في الزمان وعلى ما قرروا
في الطبيعيات من ان امتناع احد طرفي الوجود والعدم ضرورة الطرف
الاخر يلزم ضرورة سلب العدم الخاص او الوجود الخاص وسلب العدم
الخاص مثلا اعم من الوجود والعدم بنحو اخر وضرورة العام لا تستلزم
ضرورة الخاص فالامكان والاحتياج الى العلة باق بعد بحاله في الزمان
ضرورة الوجود الخاص فانه يخرج عن الامكان الخاص بل يكون اخص من
الواجب المصطلح بحسب المفهوم لان مفهوم الواجب بحسب الاصطلاح
ما يمتنع عليه جميع انحاء العدم الخارجي واما الممكن الذي يقتضي لذاته ضرورة
الوجود الخاص فهو ما يمتنع جميع انحاء العدم الخارجي مع امتناع انحاء وجود
الاخر فكان اخص واجاب الشارح العلامة في حواشيه على شرح التجريد
عن قول صاحب المواقف بوجه اخر وان اردت الاطلاع فارجع

الـ

اليه في بحث اعادة المعدوم تجد ما فيه فان حاصل الكلام هناك ان
الخصوصية اما ان يعتبر في جانب المقتضي فيكون مركبا فانه هو الحادث
بوصف اقتران الزمان وانه محتاج في ذاته الى غيره فلا يكون واجب الوجود
وان اعتبر في جانب المعلول بان يكون المقتضي هو الذات فقط والمقتضى هو الوجود
الخاص فيدوم ما دام الذات فيكون واجبا مصطلحا لا يخفى ان هذا
لا يصلح جوابا عن ايراد صاحب المواقف لان حاصل ايراده انه
ان جاز ضرورة العدم الخاص او امتناع الوجود الخاص للممكن في وقت
يجوز ايض ضرورة الوجود الخاص له في وقت فينسد باب اثبات الصانع
فما هو جوابكم فهو جوابنا والفرق بان المركب المعدوم يجوز ان يمتنع لذاته
ولكون كل مركب موجودا او معدوما ممكنا غير مسلم وانما هو في
المركب الموجود مدفوع بان الكلام ليس في امتناع المركب من الذات
والخصوصية الزائدة على الذات بل في الذات الموجودة اولا ثم
امتنع اعادته فالمفيد هو ما ذكرنا من انهم لم يقولوا بضرورة العدم
في وقت ولا يلزم مما ذكروا ايض ومن ههنا ظهر وجه اخر يحتمل
كلامه باعتبار على غير ظاهره وما ذكرنا يكون جوابا عنه سواء كان منشأ
ايراده توهم انهم جوزوا امتناع ممكن في وقت كما هو ظ كلامه باعتبار
او توهم ان نقيض الوجود الخاص هو العدم الخاص فامتناع الوجود
الخاص ضرورة العدم الخاص فهذا لازم قولهم بامتناع الوجود الخاص
بل عينه كما قالوا في الطبيعيات او توهم ان الوجوب مثل الامتناع في
منافاته الامكان فلما صح امتناع الوجود الخاص للممكن فليصح وجوب
الوجود الخاص له ايض ولا يضر في امكانه ولا ينافيه **قوله** او بعضها
امر موجود اه كان موضع هذا الكلام بعد نقل الكلام الى علة كل جزء من

ط كلامه يكون منشأ للايراد لان ظ كلامه ان العدم ضروري للممكن في وقت وان الممكن ممتنع في وقت وهذا يكون منشأ لايراد صاحب المواقف ولهذا احمل على غير ظاهره ١٢

موجود وعدم امر موجود ولانه لم يتحقق السلسلة بعد حتى يقال اما بعضها
موجود وبعضها معدوم بل انما يتحقق بعد النقل الى علة كل من ذلك الامر
الموجود والمعدوم وذلك بان يق اما ان يكون علة ذلك الامر الموجود مثلا
امر موجود الا الى نهاية فيلزم التس في الامور الموجودة او لا يكون علة علته
بجملتها موجودة فاما ان يكون بجملتها معدومة او بعضها موجودا
وبعضها معدوما فيلزم التس في الامور التي بعضها موجود وبعضها
معدوم لان في تلك الموجود جزء السلسلة على التقديرين وكذا الكلام
في الامر المعدوم فاما ان يكون يلزم التس في المعدومات او في الامور
التي بعضها موجود وبعضها معدوم لان المعدوم الاول جزء السلسلة
على التقديرين قوله حتى يلزم التس في الامور الموجودة اي على تقدير
ان لا يتخلل عدم قوله لا يكون عدمه علة لعدمه بل قال بعضهم لا معنى
لعلية العدم للعدم الا سلب علية وجود الاول لوجود الثاني فاذا
كان علة عدم الحركة عدم شيء يكون معناه انه انتفى علية الشيء للحركة
فقد كان الشيء الذي هذا العدم عدم له علة وجود الحركة قبل قوله
ان كان عدمه بسبب امر موجود او عدم اه اقول فانه يجوز ان يكون
عدمه لعدم امر لا يستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود مع ولا وجود
امر قبله مثل عدم امر اعتباري كالامكان مثلا فان سلب الامكان لا يستلزم
الاشياء في الوجوب والامتناع الذين كل منهما من المعقولات الثانية
على ما بينوا وحقيقة الثاني ايض وقبل عدم الامكان لا يتحقق الا الامكان
الذي هو ايض من المعقولات الثانية فكان المناسب في ابطال هذا
الشق الاكتفاء بانه يستلزم التس في الامور المتغايرة في نفس الامر لا الا
عدام المترتبة على هذا الفرض وادلة ابطال التس تجري فيه قوله

يلزم ... بينهما ص

قلت

---

قلت تلك الموانع اه لم يظهر لي من هذا الجواب دفع المنع الاول بل انما
يدفع المنع الثاني وهو قوله بل لا يلزم اجتماع تلك اه لجواز وجود جميع
الموانع دفعة بلا ترتيب ذاتي او زماني فلا يجري البرهان في ابطاله ثم
اعلم ان المانع في عدم عدم المانع في اول السلسلة انما هو مانع الحركة
وفي عدم عدم المانع بعده انما هو مانع عدم المانع لا مانع المانع ولا
مانع المعلول تأمل تجد فان فيه دقة اقول وبالله التوفيق يمكن اثبات
الترتب بين الموجودات اللازمة لعدم عدم المانع الاول الذي هو
علة عدم الحركة في السلسلة فرضا بكون عدم المانع الثاني علة لعدم
المانع الاول لان احد النقيضين لما كان علة لاحد النقيضين الاخرين
كان النقيض الاخر من العلة علة للنقيض الاخر من المعلول تصاعدا او تنازلا
ان وجد كما في الشرح بل لا معنى النقيض الذي هو رفع شيء
للنقيض الذي هو ايض رفع شيء كما في العرض الا سلب العلية التي
هي بين مرفوعيهما حقيقة اعني النقيض التنازلي كما بينوا ولا تعلق للغرض
على الاصطلاح وان اطلاق النقيض على سبيل الحقيقة او المجاز والمسامحة
بل المقصود ان العلية بين الشيئين الذين هما رفعان الشيئين ليس
الا سلب العلية التي بين الشيئين المرفوعين سواء كان نقيضا اصطلاحا
او لا فههنا لما كان عدم عدم المانع الثاني علة لعدم عدم المانع الاول
الذي هو علة عدم الحركة فرضا يكون عدم المانع الثاني علة لعدم المانع
الاول لانهما مرفوعا عدم عدم المانع العلة والمعلول ثم لما كان عدم المانع
الثاني علة لعدم المانع الاول الذين هما رفعان للمانع يكون المعنى على ما
قرر سلب علية المانع للمانع فيتحصل العلية حقيقة بين الموانع وان كان
العدم متصاعدا بحسب الاضافة الى غير النهاية فحينئذ يتحقق الموانع الموجودة

جواب عن سؤال وهو ان اطلاق النقيض على النقيض العارض ليس بصحيح على الاصطلاح

لعدم عدم المانع بحسب التس في عدم عدم المانع بان يق عدم عدم المانع الثاني لما كان علة

لعلة

لا علة حقيقة الا بينها لا بين الاعدام بل من حيث يرجع معنى علية الاعدام الى
تحامها الى علية الوجودات التي يلزم بعضها لبعض على ما ليس كما
فتسلسل علة العدم للعدم بالنسبة الى ما اضيف اليه العدمات ولا
اقل انها انقض مرتبة والحاصل ان عند تحقق عدم عدم المانع يلزم
سلسلتين احدهما من عدم عدم المانع والاخرى من المانع الموجود
والاخرى من عدم عدم عدم عدم المانع باربع مرات وبالجملة من
كل عدم زوج في الاضافة مثل ستة عدمات وثمانية عدمات
وعشرة عدمات وهكذا الى هذا كله لكن المنقح بان يكون علة عدم
الحركة عدم عدم المانع وعلة عدم عدم المانع عدم عدم عدم وكذلك
المانع باربع مرات وهكذا علة العدمات الاربع العدمات الست
في الاضافة وعلة العدمات الست العدمات الثمانية وهكذا ويكون لازم
الكل وجوديا واحدا ولا يلزم علية الشيء لنفسه وان جاز ايضا ان يكون
الوجودي اللازم لكل منها غير ما لزم الاخر لعدم انتهاء العلية الى
الوجودات ثم وجه توهم علية الشيء لنفسه انه لما كان الوجودي
الواحد لازم كل واحد من العدمات المتفاوتة في الاضافة العلية
كل منها للاخر وقد تقرر ان الوجودات اللازمة للعدمات المترتبة مترتبة
لعلية ملزوماتها المخصوصة بعضها لبعض الملزومات والمخصوصة ههنا
مترتبة فرضا فالوجودي الواحد يلزم ان يكون من حيث انه لازم
العدم العلة علة لنفسه من حيث انه لازم العدم المعلول ووجه
الدفع ان العدم المضاف باربع مرات العلة فرضا بالنسبة الى عدم
عدم المانع المضاف مرتين المعلول فرضا ينتهي الى عدم عدم المانع والمعلول
ينتهي الى وجود المانع فيكون عدم عدم المانع الجزء من العدم المضاف

باربع

باربع مرات العلة فرضا علة لوجود المانع بعد اسقاط علية العدم للعدم
لانه لم يبق في جانب المعلول عدم معلولا وان بقي في جانب العلة عدم عدم
المانع علة والمحذور المذكور كان في علية العدم للعدم فقط وههنا علية العدم
للوجود وكذا اذا كانت العدمات الست في الاضافة علة للعدمات الاربع
في الاضافة ينتهي بعد اسقاط علية العدم للعدم الى علية عدم عدم المانع
من جانب العلة بالنسبة الى الوجودي من جانب المعلول لان العدمات
الاربع من الست العلة يسقط مع العدمات الاربع من جانب المعلول ويبقى
اثنان من الست ولا يبقى شيء من الاربع وكذا الحال في الثمانية بالنسبة الى
الست والعشرة بالنسبة الى الثمانية لكن يبقى ان العلة الحقيقية
ليست الا علة عدم عدم المانع بالنسبة الى وجود المانع اللازم له في كل
مرتبة فرض من العدمات الزوج في الاضافة وعلية مراتب العدمات
المتفاوتة ليست الا اعتبارية ظاهرية وان لم يتنبه ومقتضى المقام
وما يقتضي اليه البرهان هو العلية بحسب نفس الامر لتصحيح سلسلة
لتجدد الحوادث وان استخلص عن هذا بان يفرض علة العدمات
الاربع في الاضافة العدمات الثمانية في الاضافة مثلا لا العدمات
الست فانه ينتهي بعد اسقاط علية العدم للعدم الى علية العدمات
الاربع في الاضافة للوجودي اللازم وكان علة الاربع للاثنين
ينتهي الى علية عدم العدم للوجودي فيتغاير العلتان وكذا يفرض
علة العدمات الثمانية العدمات الاربع عشرة مثلا فانه يبقى في
جانب العلة بعد الاسقاط ست عدمات وهكذا الى ما لا
يتناهى يرد ان العلل وان تغايرت حقيقة لكن المعلول واحد
حقيقة وكان الكلام في الجزء الاخير من العلل علل الحوادث

الحوادث المتجددة فيلزم ان يكون لمعلول واحد علل غير متناهية كل منها
جزء اخير من علته فالاسلم في المنع ان يعتبر مراتب العدمات
متفاوتة في الاضافة ويلتزم ان الوجودي اللازم لكل من العدمات
الزوج المفروض مغاير لما يلزم الآخر فيتعدد العلل والمعلولات
حقيقة ولا يلزم ترتب الوجوديات ايض ولكن يمكن ان تكون
الوجوديات وان لم يترتب ذاتا ولا زمانا ولكن كل منها لازم
لواحد من العدمات المترتبة بحسب العلية والامتياز بحسب هذا
يكفي في اجراء التطبيق وحفظ كل منها مرتبته في النظام كما في الترتيب
بحسب الزمان وهذا جار في جميع صور الوجوديات اللازمة ولا
يمكن اثبات الترتيب بان الوجودي اللازم المساوي لعدم عدم
المانع في كل مرتبة لو لم يكن علة لمعلول عدم عدم المانع مثله لم يتحقق علية
معينة في نفس الامر بل لا يتحقق علية فان عدم عدم المانع مثلا
علة فرضا لعدم الحركة الذي هو نقيض الحركة فيجب ان لا يكون عدم
المانع علة للحركة بل عدم عدم عدم المانع ثلث مرات يجب
ان يكون علة الحركة لان نقيض عدم عدم المانع هذا وعدم المانع لازم
مساو له ثم لما كان عدم عدم عدم المانع ثلث مرات علة
للحركة يجب ان يكون علة عدم الحركة الذي هو نقيض الحركة عدم
عدم عدم عدم المانع باربع مرات لان نقيض عدم عدم عدم
المانع ثلث مرات هذا لا عدم عدم المانع فانه مساو لنقيضه
وهكذا في كل مرتبة فلا يتحقق علية لوجوه الاول انه كما ان عدم
المانع ليس نقيضا لعدم عدم المانع بل هو مساو لنقيضه
كذلك الحركة ليست نقيضا لعدم الحركة بل هي مساو لنقيض

عدم

عدم الحركة فلو كان عدم عدم المانع علة لعدم الحركة لا يجب ان يكون
نقيضه الذي هو عدم عدم عدم المانع ثلث مرات علة للحركة
بناء على قاعدة ان احد النقيضين ان كان علة لشيء كان النقيض
الآخر علة لنقيض ذلك الشيء لان الحركة ليست بنقيض عدم الحركة
بل نقيض نقيضه عدم عدم الحركة والحركة لازمة وهكذا كلما تصاعدت
النقائض في جانب العلة باعتبار السلوب تصاعدت في جانب المعلول
ايض فان عدم المانع علة للحركة وعدم وعدم المانع علة لعدم الحركة
وعدم عدم عدم المانع ثلث مرات علة لعدم عدم الحركة مرتين
والعدمات باربع مرات في جانب العلة علة للعدمات بثلث
مرات في جانب المعلول وهكذا الثاني انه لا يلزم من علية الموجود
اللازم لعدم لمعلول وذلك العدم معلولية لعلة ذلك العدم ايض
حتى يلزم الترتب بين الموجودات الثالث انه ما يعنينا مطلقا
ان اللازم لا يكون علة لمعلول الملزوم بل جوزنا ان لا يكون اللوازم
علة في بعض الصور وهذا القدر يكفينا تأمل لعل الله يوفقك
لما لم يوفقنا له قوله الوجه الرابع ما يقول اه اقول لا يخفى عليك
ان كون هذا الوجه الرابع وكذا الوجه الخامس وجها آخر من وجوه
الجواب عن الدليل المذكور محل تأمل بل هما وجهان لرد الجواب
الذي ذكر عن النقض الذي هو الوجه الثالث فغايتهما ابقاء
النقض على حاله ولو جعل منه وجها آخر لوجب ان يجعل ما قاله
الامام حجة الاسلام ايض وجها آخر ولكن بالآخرة كل ذلك هين
قوله فلابد ان يكون سابقا له اه اذ لو لم يكن سابقا كان مقارنا
لحادث وذلك الحادث مسبوق بالعدم فمع عدم ذلك الحادث

[illegible]

اما ان يكون للعدم عدم فيلزم كون العدم مسبوقا بالعدم او يكون له
وجود فيلزم تقدم العدم على الحادث وهو المط وخلاف المفروض قوله
ويلزم منه توارد الحوادث اه لا يخفى عليك ان حاصل هذه المقدمة
ومآلها هو حاصل المقدمة السابقة القايلة بانه اذا كان مقارنا
مع واحد منها لا يكون الخ بل الاولى اخص وافيد لانه حكم فيها بسلب
السبق اللازم لحدوث كل فرد على تقدير مقارنة العدم مع واحد
مطلقا سواء كانت المقارنة بطريق التوارد عليه اولا وفي
الثانية حكم به على تقدير المقارنة بطريق التوارد واللازم واحد
فيهما وهو عدم السبق على الجميع وقوله بل على بعضها الاولى
بيان المسبوق بانه البعض اللاحق اى الغير المقارن بعد دعوى
عدم السبق على الجميع ويكون بيانا للحكم السلبي وهذا القدر من
الفرق لا يكفي لايراد الثانية بعد الاولى ثم قوله وهو بط بضرورة
العقل بعد المقدمة الثانية الاولى دعوى بطلان التالي وقوله
والمنافاة بين دوام المقارنة مع البعض اه بعد المقدمة الثالثة
في هذه الدليل وبيان الملازمة في المعنى ودعوى بطلان التالي
اللازم مقدر ههنا ولعل احدى هاتين الفقرتين كانت نسخة
بدل من الاخرى ادرجهما النساخ معا في الكتاب تأمل قوله
قلت هذا بديهة الوهم الظ ان حكم الوهم انما هو الحكم بانه يجب ان
يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه
الحادث حين اراد بالحالة الوقت المعين او ما يستلزمه وبعد
قبول هذا الحكم فالحكم بالمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد
والسبق على كل فرد بديهة العقل لا بديهة الوهم فتأمل قوله

لو لزم سبق القدم على جميع ما يصدق عليه الحادث في زمان
واحد فيل انت خبير بان الزمان الواقع فيه جميع هذه الحوادث
الغير المتناهية المتعاقبة لما كان مركبا من ازمنة تقع فيها كل واحد
من افراده وكل زمان ذو بداية ونهاية كان لا محالة بداية ونهاية
فلا يكون غير متناه وما وقع فيه القدم يجب ان يكون متناهيا
فيوجد العدم لا محالة في زمان لا يقع فيه الحادث على ما يشهد به
التطبيق بين الزمانين اقول لا يخفى على المتأمل ادنى تأمل والمتتبع
ادنى تتبع ان انضمام المتناهي الى المتناهي انما يستلزم التناهي
اذا كان الانضمام بمرات متناهية واما اذا كان الانضمام بمرات
غير متناهية فيستلزم اللاتناهي كما هو المشحون به كتب القوم وعدم
تناهي المجموع ليس لانه انتهى المجموع الى جزء ليس لذلك الجزء نهاية
بل لانه ليس لذلك المجموع جزء هو آخر الاجزاء بل كل جزء فرض
يحصل جزء آخر وقد اورد هذا المورد هذا الايراد بتعبيد هذا المقام
بلا واسطة في موضعين فلا يغفل عنهما الفض قوله وكانه توهم ان
حدوث الكل المجموعي فيه انه يجوز ان يريد منه حدوث الكل
المجموعي هذا المعنى ههنا من القول بالمعنى الذي قرره اولا لان المفيد
للمجيب هو هذا وكانه رد في قوله لا بد ان يكون سابقا على كل
واحد من افراده بانه اما ان يراد سبقه في وقت معين على
كل واحد من افراده فيلزم حدوث المجموع بجميع افراده في
ذلك الوقت فينافي دوام المقارنة فهو مم او يراد سبقه على كل
واحد من افراده اعم من ان يكون في وقت معين اولا فالجواب
ما ذكره الش قوله فيكفي غير ذلك حاصل هذا الاستدلال اثبات

اى لقوله قلت هذا بديهة الوهم
لا بديهة العقل الخ ١٢

مساوات عدد العلة وهى المراد بالسابقه ههنا وعدد المعلوله
التى المسوقه عباره عنها وهى تثبت عن التضائف لان المتضائفين
متكافئان فى عددهما وبعد اثبات مساوات العدد نقول مع قطع
النظر عن تطبيق احد المتضائفين بمضائفه الآخر حتى يقال ان كل
معلوله ينطبق على عليتها المضائفه لها فى العلة السابقه عليها
وهكذا الى غير النهايه ان عدد العلات والمعلولات متكافئان
فيما فوق الاخير لان لكل من الاحاد المتوهمه على المعد الاخير علية ومعلوليه
بالنسبه الى سابقه ولاحقه متكافئان فى علية كل منها المعلولية فى
المعلول الاخير معلوليه لا تكافئ لها لا انها لا مضائف لها فلا يتوهم
ورود ان معلوليه كل من احاد السلسله مضائفه لعلية علته
السابقه عليه وهكذا الى غير النهايه لعدم تناهيهما لان الكلام ليس
فى تطبيق احد المتضائفين للمضائف الاخر بل عددهما على عدد الاخر
مع قطع النظر عن انه مضائفه او لا مثلا اذا اخبرنا ان عدد الابناء
يساوى عدد الاباء ثم فصلنا اثنين اثنين اب وولد اب وولد
مع قطع النظر عن ان هذا الاب اب لهذا الولد ام لا فاذا بقى
واحد من الابناء لا زوج لعدده نجزم ان واحدا من الابناء لا
مضائف له وان لم نقدر على تعيينه وكذا لا يرد ان التكافؤ فى العدد
غير لازم كما يكون للاب الواحد ابناء كثيره لان الكلام فى المضائف
الحقيقى وظاهر ان الابوه المضائفه لبنوه الابن الكبير غير الابوه
المضائفه لبنوه الابن الصغير والا لزم انفكاك احد المتضائفين
عن الآخر وكذا الكلام اذا اريد المضائف المشهورى لانه الذات
المأخوذه مع الابوه تركيبا او موصوفا فيتعدد بتعدد الابوات

والا يلزم

والا يلزم الانفكاك ايضا ومع قطع النظر عن هذا كله كلامنا في السلسلة
التي ليس لكل واحد من احادها الا واحد من مضايفه فانه ليست علية
من العلل المتوالي الماخوذة فيها الا لها معلول واحد تضايفها
وكذا كل علة لها معلول واحد يضايفها وجواز ان يكون لعلة واحدة معلولات
كثيرة لا ينفع فيما نحن فيه لانه ليس فيه كذلك **قوله** اما اذا كان من
الجانبين كما فيما نحن فيه اه اقول لا يخفى عليك ان التسلسل من جانب المعلول
انما هو بمعنى لا يقف لا ان التسلسل واقع كما قالوا ان في مقدورات الله تعالى
وانقسامات الاجسام وفي العدد تسلسلا بمعنى لا يقف مع ان خروج
الانقسام والمقدورات والاعداد الى الفعل محال وسنتلو في موضعه
الا ان يقال انه ارخاء للعنان مع الخصم وذهاب الى جانبه **قوله**
نسبوه الى الدهر الفرق بين الوجود على سبيل التعاقب وبين
الوجود في الدهر ان في الاول للمجموع وجود اجتماعي بمعنى كون كل واحد
من افراده موجودا في زمان وهذا الوجود ثابت للكل في زمان متناه
او في آن وباق فان المجموع المبتدا من هذا اليوم الى الازل موجود
اليوم بهذا المعنى ولم يوجد المبتدا من الغد او بعد الغد مثلا وسيجيء
موجودا بهذا الوجود واشار الشارح في رسالته لاثبات الواجب
في المسلك الثاني الى هذا بقوله وقد قيل انها قد ضبطها وجود
خارجي ثم نقل حاصل الجواب الثاني المذكور ههنا ايضا بخلاف الثاني
فانه موجود لا على ذلك الوجه بل مجموع الافراد عالم انه ليس موجود
مجتمعا في آن من الانات ولا في زمان من الازمنة المتناهية بل
في مجموع الزمان الغير المتناهي كما ان الموجود في الزمان المنطبق
المنطبق عليه كالحركة المتناهية لا يوجد في آن من انات ذلك الزمان

كذلك الموجود في الزمان الغير المتناهي المنطبق عليه لا يوجد في الزمان
المتناهي مثاله نقول ان مجموع اشخاص هذا البلد مثلا ليس موجودا
في بيت زيد ولا في بيت عمرو ولا في بيت خالد مثلا ولكنه موجود
في مجموع بيوت البلد ومجموع البيوت موجود فيه لا في بيت
من البيوت والذين لم يقولوا ما لوجود في الدهر نقل عنهم ان القول
بمثل هذا الوجود للزمان فيه فقوله بل للوجود عندهم اه وقع في النسخ
وقوله ثم لا يخفى انه اذا سلم اه منه تتمة بيان جريان التطبيق في التعاقب
لانه وجه آخر يعرف بالتامل فان قوله والوجه اعم اه شروع في الجواب
الثاني المنقول عن الرسالة بعد ذكر تمام الاول فقوله بل للموجود فرد
آخر اه اما بيان وتفصيل له بعبارة اوضح فيكون الموضح والموضح مجموعهما
مما وقع في النسخ من حيث انه قوله ثم لا يخفى تتمة الجواب الاول وان كان
تتمة للجواب الثاني ايضا والمقصد ان قوله لا يخفى اه ليس جوابا آخر برأسه
بل هو تتمة واما شروع في جواب ثالث على مذاق ارباب التصوف
فانهم يثبتون سنة ربوبية وشهورا واياما لها فيوم كان
مقداره خمسين الف سنة مما تعدون بل كونه خمسين الف سنة
ايضا تمثيل وتقريب فعلى هذا ايضا يكون مما وقع في النسخ اي جواب الاول
والثاني وما هو تتمتهما بل الجواب الثاني ايضا يكون مما وقع في النسخ **قوله**
وهذان المحذوران لجريان اه ومنع لزوم احد الامرين من المساواة
او المفاوتة على تقدير ان يكون كل واحد من التامة بازاء كل واحد
من الناقصة بناء على ان المساواة والمفاوتة من خواص الكم
المتناهي من جهة تناهيه وكذا منع لزوم المساواة على التقدير مع
تسليم المفاوتة بناء على ان يكون كل من الزائد بازاء كل من الناقص كي

بكون

**قوله** وما نقل من الملل والنحل ايرادا لنقض او للمتكلف ان ... اوله
ان تعالى بهذا النقل يدل على ان زيدا ... فعل ... الى
داخل في المعرف فكيف يكون مادة النقض وان كان ايرادا للتكلف
وهو ان تعالى بهذا التعريف يدل على ان زيد بن عمرو بن ... على
فلا يصح التكلف قوله فلوضح اه جواب عن هذا الايراد اي ايراد تكلف
سح المنقول عن البعض اي المنقول بقول الشيخ كما قيل ص
**قوله**
**قوله** وما نقل من الملل اه اما اشارة الى ايراد على التكلف والجواب عنه
اما الايراد فبان تعالى المنقول من الملل والنحل يدل على كونه نبيا ... 
فلا يصح قولكم بنوته بتكلف في جواب البعض على البعض
... لا انه مانع بتكلفه واما اشارة الى ايراد على النقض ... جواب
المعرف
الملل والنحل اسم كتاب لمحمد السيد الشهرستاني في استيفاء ...
المذاهب ص ح **قوله** مرتب على الاحتمال الذي اما تطبيقه على احتمال ...
التصرف في المضارع فظ واما على احتمال التصرف في السين فعبارته
الاستعمال المطلق للمفهوم من المضارع بالاستعمال العرفي لقرينة
واستعمل ما يدل على المتنبه به وهو السين على المتنبه كما هو طريقة الاستعارة
معونة فان ما هو متحقق الوقوع مرتب اشارة الى دفع التنبيه ص ح بدل **قوله**
لا العلم معناه اي بان يكون الدلالة عليه تقتضيانا كالمجاز ... فيكون ما استعمله
معنى في العرف وهو القرينة لفهم معناه المجازي ص ح **قوله** في وقت ان كان
ذلك الوقت ما مضى فيه عدم تسليم عدم الوصول الصدغاية
انا لا نعلم والفرق ان الاول في جميع الاوقات والثاني عدم تسليم في
بعض الاوقات وان كان مضارعا معه تسليم عدم الوصول لكنه يجوز
ان يصل ص ح **قوله** اما بالتصرف في معنى السين اي بان يراد منه
الزمان المحتمل للحال والاستقبال قريبا كان او بعيدا اي في التصرف
في السين بان يراد منه الاستقبال مطلقا مع قطع النظر عن القرب والبعد
فيتوكد الاستعمال المفهوم من المضارع وان كان على وصف الاحتمال
**قوله** بما استعمل معه في العرف اه وما استعمل في العرف هو المضارع مع
الذي لا يخص فيهما قبل دخوله ص ح **قوله** لعدم استقلاله اي
لعدم استقلال معناه بالمفهوم منه ص ح **قوله** ولو ثبت بالنص
جواب سوال هو انه لو ثبت بالنص ان هذا النقل مما نص عليه كما هو
لكان المعرف لان هذا المنقول يدل على عدم ورود البعض لان اول كلامه
يدل على كونه مبعوثا الى الخلق لانه قال ... الى ... قوله فانه لم يبعث على وجه
الملل احد غيري يدل على عدم كونه مبعوثا الى الخلق لان كونه على وجه
الملل يدل على عدم كونه نبيا فعلى اي تقدير لا يرد البعض لصدق التعريف
عليه على التقدير الاول وعلى خروجه عن المعرف على التقدير الثاني فمنع
يحتمل الفرض على المعرف على الفرض المذكور ص ح
كما افدت
اجمال الفرض

لما يكون للمساواه قد يكون لعدم التناهي مع انه ادعى ضروره بطلانه من كل
من صورتي التعاقب والاجتماع **قوله** فليتامل لعل وجهه ان الشيء
لما لم يمكن احاطه مجموعه فاين يعرض العدد الغير المتناهي لذلك الشيء و
اين يحقق ذلك الشيء حتى ينتزع منه العدد الغير المتناهي فيمتنع تحقق
العدد الذي يساوي كله جزءه في معروض وعروض له على تقدير
التعاقب ويحتمل ان يكون اشاره الى دقه الكلام وقد كنت سمعت من
الاستاذ روح الله روحه ان الشارح المحقق اذا اورد في كلامه فتامل فيه
يكون اشاره الى البحث واما اذا اورد بدون لفظ فيه يكون اشارة
الى التدقيق والتحقيق وللاستاد في جريان برهان التطبيق في الامور
المتعاقبه كلام حاصله ان الامتياز بين الاحاد بالترتيب والتقدم والتاخر
اي ترتيب كان ضروري ليلزم من تطبيق اول احدى السلسلتين الى اول
الاخرى انطباق التوالي بالتوالي وذلك الامتياز والترتيب في
الامور المتعاقبه اما بحسب التقدم والتاخر بالزمان او بالطبع مثلا واياما
كان فالتقدم والتاخر متضايفان لا تحقق لاحدهما لا ذهنا ولا خارجا
بدون الاخر فلا يمكن ان يتحقق التقدم والتاخر في شيء من الازمنة في نفس
الامر لان المتقدم مثلا كان امس والمتاخر تحقق اليوم فان تحقق الاضافتان
في امس في الخارج لزم تحقق التاخر بدون المتاخر وان تحققتا اليوم
لزم تحقق التقدم بدون المتقدم وان تحقق احدهما امس والاخرى
اليوم لزم الانفكاك وان تحققتا في الذهن فالذهن لا يقدر على تفصيلها
وليس التقدم والتاخر من الصفات التي لا تقتضي الاتصاف بها
وجود الموصوف وقت الاتصاف مثل الامكان فان الامكان للحوادث
ازلي فيجوز ان يكون تقدمات المتقدمات وتاخرات المتاخرات كلها

**قوله** كما في قوله تعالى ولسوف
... التنبيه اما باعتبار اللام او باعتبار ...
... سوف اما الاول ... لتاكيد الحال ...
تخصيص المضارع بزمان الحال ... كما افاده الاستاذ
المضارع وان كان يوصف الاحتمال منه الاستعمال ... الاستقبال
... بان يراد منه الاستعمال ... الحال المراد
... المضارع وان كان يوصف الاحتمال ... فيتوكد اللام
المعهود من المضارع ... كانه حال فيتوكد اللام
... لان ما هو متحقق الوقوع قريب ... الاستعمال التعبد بالقرائن
... الحال ... بان يراد من المضارع ... والحرف في سوف
... وسوف يؤكده وهو الحرف في المضارع ... الاستعمال القريب
بان يراد منه الاستعمال القريب ... **قوله** الاحتمال ... الزمان ...
من المضارع وان كان يوصف ... الاحتمال وعدمه
يراد منه الزمان المعهود من المضارع ... الاحتمال
الزمان المعهود ... **قوله** ...

فی زمان فی زمان واحد مع عدم المتقدمات والمتأخرات مثل امکانات
الحوادث فانها ازلیة ولیست موصوفاتها ازلیة وتأمل فی الفرق
بین الامکان والعدم فانه مشکل فانهما من المعقولات الثانیة کما
بینوا فی موضعه وقلت له رحمه الله حین ما قرأت عنده حواشیه
علی شرح التجرید وحواشیه فما تقول فی المعدات قال تقدمها وتأخرها
فی الاذهان ولیس فی الاذهان الا اشباحها وهذا توافق لما هو المحقق من
کون الامور العامة مطلقا من ثوانی المعقولات لکن سیاق الکلام وانه
علی تقدیر الاجتماع انما لا ترتب فی الخارج لکونه من ثوانی المعقولات
والذهن لا یقدر علی تفصیلها والقول باجتماع منشأ انتزاع التقدم
والتأخر فی الخارج مع عدم تحققهما فیه اصالة لا یفید لان منشأ الانتزاع
فی المعدات ایضا متحقق ومنع کون المعدات منشأ انتزاع التقدم والتأخر
فی الخارج یستلزم انتفاء الصدق والکذب فی احکامها فتامل فانه کلام
من الاستاذ فی مقابل کلام الامام حیث قال الامام فی نهایة العقول
کنت متفکرا اربعین سنة فی جریان التطبیق فی الامور المتعاقبة وبعد
الاربعین ظهر لی انه جار فیها **قوله** اعتمد وافق قولهم بعدم تناهی
النفوس قدم الاشارة من الشارح الی ابطاله بجریان البرهان
باعتبار ترتبها الزمانی فی الحدوث علی مذهب من یقول بحدوثها
فان کل نفس مبدأ السلسلة ونقل عن بعضهم انه الزم علیهم الترتب
بحسب الذات ایضا لانه لا شک ان نفس الاب مثلا لها علیة
بالنسبة الی نفس الابن لانها مدبرة فی بدن الاب والنطفة انما تحصل
بتدبیرها والنطفة اصل بدن الابن الموقوف علیه نفس الابن لما قالوا
حدوثها بحدوث الابدان علی تناسب المزاج الاعدل فالاعدل



وعلی هذا لکن الشارح قد نقل فی انموذج العلوم بانهم لا یقولون بلزوم
ترتب النفوس المتوالدة کالمتولدة فاطلب التفصیل هناک ثم
لا یخفی انه علی تقدیر قدم النفس وعدم ترتبها لا ذاتا ولا زمانا یمکن
اجراء التطبیق باعتبار امتیاز بعضها عن بعض باعتبار التعلق
بالابدان المترتبة الغیر المجتمعة وقدم مثله فی الوجودات اللازمة
للعدمات الزوج **قوله** بل ربما کان الزیادة اه تفصیل علی ما قرره
الشارح فی حواشیه علی شرح التجرید ان السلسلتین المفروضتین لا شک
فی ازدیاد احدیهما علی الاخری من الطرف المتناهی فاذا طبقناهما فی
صورة الترتب ینتقل الزیادة من ذلک الطرف الی الطرف المقابل
لان تلک الزیادة لیست فی الاوساط لانا نفرض کلا من الاحاد
بازاء ما یقابلها مرتبة مثلا فلا یبقی فی البین زیادة لاحدیهما علی الاخری
لاتساق النظام فلو لم یکن فی الطرف المقابل لم یتحقق الزیادة اصلا
مع فرضها اولا واما اذا لم یترتب الاحاد فیجوز ان ینتقل الزیادة
الی الاوساط اذ لیس لها نظام متسق حتی یلزم انتقال الزیادة الی
الطرف المقابل کما فی الصورة الاولی فاعرفه فانه حقیق وانظمه فی سلک
نظائره من خواص هذا التعلیق انتهی کلامه وانظر الفرق فی الحبلین المتفا
وتین المتناهیتین المنظومتین کتسبیحین متعددین والحبلین المتفاوتین
المتناهیتین الغیر المنظومتین کالحبوب المتفرقة فان فی الاولی ینتقل
الزیادة الی الطرف المقابل وفی الثانیة تبقی علی ما کان علیه فی مکانها
علی الوضع الاول ولا یظهر ان الزیادة فی ای طرف من المتناهی
فقس الغیر المتناهی علیه **قوله** علی المجموع بلا واحد ای واحد کان
فیکون المجموع المستثنی عنه واحد مجموعات غیر متناهیة بحسب العدد

بعدد الاحاد وكذا الحال في المجموع المستثنى عنه واحد في المرتبة الثانية والثالثة وهكذا قال فلا تغفل عن تصاعيفها وكذا الكلام في التوتر
التالي قوله والمجموع الذي سميناه سلسلة المجموعات اه اشارة
الى دفع ما اورده في رسالة لاثبات الواجب حيث قال في
المسلك الثاني فان قلت اللازم من التطبيق بين المجموعات تناهي المجموعات
لانها بمنزلة الاحاد المترتبة ولا يلزم منه تناهي احاد المجموع الاول
كيف وكل من تلك المجموعات مشتمل على احاد غير متناهية وحاصل الدفع
ههنا ما اجاب هناك حيث قال قلت بل يلزم تناهي احاد المجموع
الاول ضرورة انه على فرض تناهي المجموعات ينتهي بعد اسقاط الاحاد
المتناهية التي هي عدة المجموعات المتناهية الى مجموع لا يكون مجموع اقل
منه وذلك هو الاثنان فهو لا يزيد على ذلك المجموع المتناهي الذي هو
الاثنان بعدد متناه هو عدة المجموعات فليتأمل انتهى كلامه قوله
بعد اسقاط الاحاد المتناهية التي هي عدة المجموعات اه لان بعد كل
فرد جملة الاخر واحد من الاثنين قوله فهو اي المجموع الاول
قوله لا يزيد على ذلك المجموع المتناهي اي الاثنين هو اخر المجموعات
بالجزء عدد اقبل التطبيق وتسهل بعد التطبيق الى فوقه بعد تفاوت
ما بين المبدا اثنين ولكنه الا اخر الجملتين احادا اي لا يخرج اخر احاد
الجملتين عنه قوله الا بعدد متناه هو عدة المجموعات اي التي انتهت
اولا عند التطبيق اي عدة المجموعات الجزء ونوضحه لك بمثال في
المتناهي مثلا العشرة جملة غير متناهية ثم التسعة جملة اخرى جزء
منها ثم الثمانية ثم السبعة ثم الستة وهكذا الى الاثنين فعدة الجمل
تسعة ويكون بعد احاد العشرة جملة الا الواحد من الاثنين ثم

اذا اخذ

ثم اذا اخذ ما التسعة التي هي عدة المجموعات سلسلة ثم اخذ ما التي هي
سلسلة ثانية جزء من الاولى فطبقنا انتهت الثمانية الى جملة لا يوجد
بعدها جملة اخرى وهو الاثنان الذي هو اخر الجمل التسع ايضا واحاد
العشرة التي المجموع الاول عبارة عنها لا يزيد على الاثنين الا بالثمانية
التي هي عدة المجموعات المتناهية اولا ولا تغفل انه اذا طبق الجملة
الاولى في المثال على السبعة لا يكون الحال كما ذكره ولكن يجري مثله
ولعله لهذا قال فليتأمل فتأمل اقول يمكن دفعه ايضا بانه لما بطل
عدم تناهي المجموعات بطل عدم تناهي الاحاد لان عدم تناهي
المجموعات لازم عدم تناهي الاحاد على ما بينه الشارح ههنا وقرره
في رسالة لاثبات الواجب وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم
لا يقال اللازم ترتب المجموعات لا عدم تناهيها لانا نقول عدم تناهيها
ايضا لازم على ما فصل في الرسالة فالامور الغير المتناهية مطلقا
تستلزم الامور الغير المتناهية المترتبة فيجري التطبيق بين المجموعات
واشار ههنا بقوله وهكذا حيث قال وهذا المجموع موقوف
عليه اذا اسقط عنه واحد اخر وهكذا وايضا لو لم يكن المجموعات
غير متناهية لما احتيج في ابطاله الى برهان التطبيق الان يقال
الاحتمال نظر فيما هو فيه ولا ينفع فيما انت فيه فالتعويل على الدعوى
ومع قطع النظر عما فهم من كلام الشارح نقول يجب ان يكون الجمل
المتفاوتة بعدد متناه في الغير المتناهي غير متناهية لان انصرام
المتناهي الى المتناهي بمرات متناهية لا يجعل المجموع غير متناه وكذا
انتقاص المتناهي عن الغير المتناهي بمرات متناهية لا يوصله الى
حد المتناهي قوله وان شئت قلت اه الفرق بين التوتر التالي

والتوتر الاول ان الاول في الاول جملة غير متناهية كل الجمل الباقية
كلها والثانية اقل منها بجزء والثانية كل الثالثة والثالثة جزء
منها وكل هكذا بخلاف الثاني فان الاول اقل منه بجزء من الثاني والثاني
من الثالث وهكذا وايضا التزايد في الاول يكون من جانب العلة
وفي الثاني من جانب المعلول والتناقص في الاول كما قررنا يلزم تناهي الاحاد
مع قطع النظر عن ان نقول عدم تناهي المجموعات لازم واللازم باطل
فيكون الملزوم وهو عدم تناهي الاحاد ايضا باطلا كما قلنا لان عدة
المجموعات عدة الاحاد الا واحدا من عدة الاحاد الذي هو جزء
المجموع الاخير فلما تناهى عدة المجموعات تناهى عدة الاحاد لانها
زائدة على عدة المجموعات بواحد بخلاف الثاني لا يتم بل الحال بالعكس
فان المجموع الاول في الاول يشتمل الى الطرف الآخر وهو غير متناه
وفي الثاني يشتمل الواحد الذي هو الاول الى الآخر لان المشتمل فيهما
عدة لا يتشخص بها العدد ايضا وسنح لي في ابطال الغير المتناهي وجه
لا يحتاج الى التطبيق وامثاله وهو ان يقال لو وجد الامور الغير المتناهية
مترتبة او غير مترتبة لا يتجاوز في القلة من الواحد وفي الكثرة من
الغير المتناهي فمراتب التزايد والتناقص يجب ان يكون غير متناهية مع
انها محصورة بين الجملة الغير المتناهية التي هي الكل والواحد والمنع
بان مراتب التزايد بعدد متناه لا ينتهي الى غير المتناهي ولو كان
بمراتب غير متناهية وفي مراتب التناقص مثله ولو كان بمراتب
غير متناهية لا ينتهي الى المتناهي مكابرة فان رضي المانع فالله يوفقه
فانه لا شك ان الجملة الغير المتناهية لا ينتقص من الواحد ولا يزيد
من نفسها مع ان مراتب التفاوت والزيادة والنقصان

بعدد

٧٩

وان يكن

بعدد متناه يجب ان يكون غير متناهية فان انضمام المتناهي الى المتناهي
بمراتب غير متناهية يجعله غير متناه البتة مع انا نقول عدم انتهاء
التزايد بمراتب غير متناهية الى ذلك الغير المتناهي ادخل في انحصار
مراتب التزايد بين ذلك الغير المتناهي والواحد فانا اذا ادعينا
انحصار شيء بين سور البلد مثلا لا يضره عدم وصول ذلك الشيء الى
السور وكونه في وسط البلد لانه غير خارج عنه البتة بل نقول يجب انتهاء
التزايد الى ذلك الغير المتناهي اذا كان مراتب التزايد بواحد مثلا عدد
احاد الغير المتناهي الا واحدا مثلا الايام غير متناهية العدد وكذا الشهور
والاعوام والايام اكثر من الشهور والشهور اكثر من الاعوام فاذا
زدنا على يوم واحد واحدا بحيث يكون مراتب التزايد بعدد الايام الباقية
كلها يكون المجموع هو مجموع الايام البتة واذا زدنا عليه بمراتب غير
متناهية بعدد الشهور او الاعوام مثلا يكون المجموع غير متناه ايضا
لكنه اقل من مجموع الايام بل مساويا بعدد الشهور او الاعوام وقس
الحال في الزيادة على عدد الشهور والاعوام فانه اذا زيد بعدد الايام
يكون المجموع ازيد من مجموع الشهور او الاعوام وان تساوى تساوى
وان نقص نقص وايضا يكفينا الغير المتناهي الذي يحصل بعد التزايد
بمراتب غير متناهية سواء كان مساويا للمجموع الاول او ناقصا
فانه لا شك انه ايضا موجود في ضمن المجموع الاول قوله فيوجد تمام
ههنا شيء اقول لا يخفى انه لا يلزم من تركب العدد مما تحته من الاعداد
تعدد هيئة ذلك العدد فانه ان يكون ذلك العدد مركبا من امور متخالفة
الحقيقة كالحيوان المركب من العناصر الاربعة المتخالفة الحقيقة مثلا ولا تعدد
في هيئة الحيوان وانما يلزم التعدد لو كان المعتبر في هيئة العدد كل واحد

ان اذا كان مراتب التزايد بعدد احاد الغير المتناهي الا واحدا

من جميع الاعداد التي تحته ١٢

وانما يلزم تعدد هيئة العشرة مثلا اذا كانت مركبة تارة من خمسين مخصوصة وتارة من اربعة وستة مخصوصة وهكذا ١٢

بخصوصه من اثنين اثنين الذي يساوي عدد احادهما ذلك العدد
المعروض كالستة والاربعة او الثمانية والاثنين او الخمسين او من غير
اثنين اثنين مثل خمس اثنين او ثلث ثلثة وواحد بالنسبة الى العشرة
بان يتركب العشرة تارة من اربعة وستة بخصوصه وتارة من ثمانية
واثنين بخصوصه واخرى من خمسين بخصوصه واخرى من خمس اثنين
بخصوصه وهكذا على ان بطلان بعد الماهية المركبة من اجزاء شاملة
على اجزاء الاخرى على التبادل بان يكون جزء من كل منها الجزء من الاول
وجزء اخر منهما لا لجزء اخر محل تامل فاطلب من حواشي حكمة العين في
اواخر بحث الوحدة والكثرة ولا يلزم ايضا زيادة احاد العشرة من
العشرة بان الخمسين جزء من العشرة فاحاد مجموعهما عشرة وكذا
الستة والاربعة واحادهما ايضا عشرة فيكون المجموع عشرين وعلى هذا
لان الاجزاء متداخلة واما اذا كان المعتبر هو القدر المشترك مع قطع
النظر عن الخصوصيات فلا يبقى الا الوحدات فيثبت المطلوب قال شارح
التجريد في بيان بطلان تركب العدد من مجموع ما تحته وان تقومت
بالكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان واحدا منها كاف
في تقومها فيستغني به عما عداه فتأمل **قوله** هذا الكلام انما يمشي
اذا كان لكل عدد ماهية بنوع كلي وجه على ان العدد يجب ان يكون له
صورة نوعية وراء الوحدات لان الوحدة على ما حققه الشيخ ليست
من المقولات ولا مما صدقت المقولات عليه وعدد النوعي من مقولة
الكيف وعلى اي حال فكثيرا ما انص فان كل كلي كما يصدق على واحد من
افراده كذلك يصدق على كثير من افراده فان الانسان الواحد مثلا
انسان كذلك الانسان الكثير انسان والشيخ قد حققه في حواشيه على

شرح



شرح التجريد في بحث العلة والمعلول في تصحيح صدق توقف العلة على العلة
التامة فيما يصدق عليه الوحدة كيف يصدق عليه العدد الذي هو من مقولة
الكم نعم لو قيل ان الوحدة عدد لجاز تركب العدد الكثير من الوحدات
وقد ابطل الشيخ كون الوحدة كما عن الرئيس لا يقال انه انما يدل على
تحقق الصورة النوعية لبكونها لا على ان لمراتب الاعداد صورا نوعية
متخالفة والكلام فيه لحريان الدليل المذكور في مراتب الاعداد بعينه
فان الثمانية مثلا انسان تحته افراد الاربعة وعلى هذا لا يتعقل عدم لزوم
تركب الكم مع كونه جنسا عاليا ولعله لهذا قال الوحدة من مقولة
الكم وكذا من قال ان الوحدة اعتبارية **قوله** ويكون هذا اي الانسان
بخصوصه المادة او وجود اقله في ضمن الكثرة بخلاف المنفصل فان
تمايزه بالفصول كالانقسام في جهة اخرى وجهين او في الجهات والفصول
صور له وكذا المتصل مثلا ذراع بذراع انعدم كل من الذراعين
وحدث ذراعان وهكذا **قوله** ثم عدم تركب العدد الخ يحتمل ان يكون
جوابا عن قوله فان قلت الخ على تقدير ان يكون ابرادا على العدد الخ
الاول ايضا بان الاقل ليس جزءا من الاكثر فان العدد الاقل ليس
جزءا من العدد الاكثر ووجه الدفع ح ظ لان العدد عارض والمعدود
معروض ولا يلزم من عدم كون عارض شيء جزء العارض شيء اخر ان
لا يكون ذلك الشيء جزء لذلك الاخر بل تدعى ان الاقل جزء الاكثر على
ما قال فانما نعلم بديهة الخ ويحتمل ان يكون جوابا على تقدير ان يكون فان
قلت ابرادا على قوله وان شئت قلت الخ ووجه الورود ظ واما
وجه الدفع فهو انا لم نرد بالواحد والاثنين والثلثة نفس العدد
بل المعدودات بل الحق ان يراد بالواحد والاثنين والثلثة المعدود

لا العدد لانها محمولات بالمواطأة على الجواهر ولا شيء من الاعراض
كذلك بل العدد الذي من مقولة الكم هو الاثنينية والثلثية وهكذا والعلم
بها مجرد احداث اوردوا امثال العدد الاثنين والثلثة مثلا وقد وجد ما
في المحوذج الشرح قال لا بد ان يوجد في جبلة النفوس العدد المتباينة
واحد واثنان وثلثة وهكذا الى غير النهاية اي موصوفاتها وتلك
الموصوفات موجودة موافقا لما قلنا تحت الارادة فان امتياز
الاثنين مثلا عن الثلثة بالترتب والتقدم والتأخر انما هو بالعدد
فلما لم يكن العدد الاقل جزء من الاكثر فكيف يمتاز المعدودات حتى يحكم
المتطبق كلما تحقق العدد الاكثر تحقق العدد الاقل وهو لا يستلزم
الجزئية وغاية اللزوم والخلاف في الجزئية على ما يظهر من دليلهم لا في
وجودها لانه لا شك ان الثلثة مثلا كانت موجودة قبل وجود
الرابع فمتى وجد الرابع وحدثت الاربعة فاي مدخل لوجود الرابع
حتى تنعدم الثلثة الآن الدليل الدال على ان كل مرتبة من العدد له
جزء صوري تختلف به انواعها يدل على انعدام الاقل عند وجود الاكثر
والا لزم كون الثمانية ثمانية واربعة معا لكونها اكثر من افراد الاربعة
بل على انعدامه مطلقا لاستلزام وجود كل مرتبة مرتبة اخرى فوقها
بل لاستلزامه عدم نفسه لان وجود كل مرتبة من مراتب الاعداد يستلزم
تحقق وحدة اخرى وراء الوحدات الجزء لتلك المرتبة لان الوحدة
يساوق الوجود فيستلزم تحقق مرتبة فوقها فاما ان نقول وهكذا
فلا نتوقف في مرتبة او نقول فيلزم انعدام المرتبة التحتانية لتحقق الاكثر
الفوقانية فيلزم انعدام وحدة التحتانية ايضا لانعدام موصوفها فيلزم
انعدام الفوقانية ايضا فاي مرتبة فرض تحققها يلزم عدمها والقول

باعتبارية

باعتبارية العدد لا يجدي تخلصنا لانه وان كان اعتباريا غير موجود في
الخارج لكن لمراتبها تحقق ما وان كان انتزاعيا فيجري مراتب فيه
بعد لتخالف ماهياتها كالعمى والجهل مع كونهما عدميين نعم لو الزم ان
لكل مرتبة جزءا صوريا والجزء الصوري للمرتبة التحتانية موجود مع
المرتبة الفوقانية ولا يتصادقان لان للفوقانية جزءا صوريا آخر فا
فالفوقانية انما تصدق على مجموع المراتب التحتانية وجزء الصوري
والتحتانية تصدق في الثمانية مثلا على مجموع الاربعتين فقط خارجا
عنه ما هو الجزء الصوري للثمانية كما ان الكلمة تصدق على مجموع الكلمتين
بلا اعتبار الاسناد والكلام يصدق عليهما مع الاسناد اي على مجموع
الكلمتين والاسناد فالاسناد بمنزلة الجزء الصوري للكلام تخلصنا
من لزوم عدم اية مرتبة فرض وجودها لكن لا مخلص من لزوم مرتبة
بعد مرتبة الى ما لا نهاية له باي تحقق كان وكذا لو اعرض عن القول
بان مراتب الاعداد متخالفة بالماهية ولكن لم يعتبر الجزء الصوري يلزم
ايضا وجود مرتبة فوق اخرى الى ما لا نهاية له لمساوقة الوحدة الوجود
قوله من استناد المعلولات اه وجه الابتناء على الجزئية التي كان
الكلام فيها غير ظ عندي بل لا يظهر ما يعلم ههنا ان الاثنين مثلا
موجود مع الثلثة ايضا الآن يبقى في دفع ... اه اكتفى بهذا عن
تتمته وفيها جواز صدور شيء عن اثنين له بالث يصدر عنه
وعن مجموع الثلثة شيء فان لم يقولوا بوجود الاثنين مع الثلثة كيف
يمكن ان يصدر عن الاثنين المذكور شيء الا انه قال عن مجموع
آ ح د فانه قول بوجود الثلثة مع الاربعة فان تحقق
الرابع يستلزم تحقق الاربعة وكذا يستلزم تحقق الثلثة لانها علته قوله

والخارج عن جميع الممكنات اه وجه الابتناء انه لو لم يكن الاقل جزءا
من الاكثر لم يصح قوله والخارج عن جميع الممكنات هو الواجب
لانه يكون ما فوق المعلول الاخير خارجا عن السلسلة لانه ليس نفسها
وهو ظاهر ولا جزءها لان جزءها منحصر في الآحاد على الفرض ولا شك
في وجودها على ما مر آنفا وعبارة القدح صريحة في الجزئية وانا لم يبق
بحسب المعنى لانه على تقدير كونه خارجا يمنع انحصار الخارج في
الواجب لجواز ان يكون العلة ما فوق المعلول الاخير نعم القدح في
خصوص تلك المقدمة بهذا الوجه يبتني على الجزئية لكن لا يخفى عليك
انه انما يصح الحكم بابتناء الدليل على الجزئية لو كان الدليل سالما
عن المنع او قل ما يرد عليه على ذلك التقدير وليس كذلك
فانه على ذلك التقدير يمنع بطلان كون الجزء علة للكل كما هو المذكور في
القدح وبقي كون الخارج عن جميع الممكنات واجبا سالما عن المنع
وعلى تقدير ان لا يكون جزءا من جميع الممكنات بقي بطلان كون الجزء
علة للكل سالما عن المنع ويمنع قوله والخارج عن جميع الممكنات
هو الواجب لجواز ان يكون الخارج هو ما فوق المعلول الاخير فعلى
اي تقدير يمنع مقدمة واحدة من مقدمات الدليل فمن اين يعلم ان
المستدل بنى دليله على انه جزء وغفل عن عدم بطلانه ولم يعتقد
ان جزءه منحصر في الآحاد ولم يغفل عن ان ما فوق المعلول الاخير
موجود خارج الخ فحكم ان الخارج عن جميع الممكنات هو الواجب
قوله وما يتوهم من انه ليس هناك الا الآحاد وهم اشارة
الى رد ما قيل انه ليس هناك ممكن موجود وراء الآحاد وكل واحد
من الآحاد قد وجد علته في السلسلة فلا شيء هناك يحتاج الى علة

بعد الآحاد

بعد الآحاد وجه الرد انه لا شك في وجود معروض الكثرة ولا شك
في ان الواحد معروض الكثرة فيطلب علة لمعروض الكثرة
وشبهة مشهورة على قولهم اذا وجد اثنان وجد ثالث هو
مجموع الاثنين فيوجد ثلثة تقريرها انه يلزم على هذا من وجود الاثنين
وجود امور غير متناهية بيانه انه لو وجد اثنان وجد ثالث هو
مجموع الاثنين على ما بينتم واذا وجد الثالث وجد الرابع هو مجموع
الثلثة واذا وجد رابع وجد خامس هو مجموع الاربعة وهكذا
فيلزم التسلسل واجيب بان الهيئة اذا اعتبر فيها شيء من اجزائها
مرتين يكون اعتبارية مغايرة بالاعتبار لما اعتبر فيه مرة واحدة
فالاثنان اي كل واحد منهما هٰهنا يعتبر في الموجود الرابع مرتين
مرة في ضمن الثالث الذي هو مجموع الاثنين ومرة على حدة فيكون
الموجود الرابع جهة اعتبارية وقس عليه الخامس والسادس
وغيرهما لكن بقي الكلام في كون الرابع اعتباريا مع كون جميع اجزائها
موجودا حقيقيا مغايرا فان الاول والثاني والثالث موجودات
حقيقية والرابع عبارة عنها وقد تقرر ان وجود الكل عند وجود
جميع اجزائه ضروري وان انتفائه انما يكون بانتفاء جزء من
اجزائها قوله استحضر البرهان به لانه لو كانت غير متناهية
لكانت صورها العلمية ايضا غير متناهية وعلمه تعالى ازلية ابدية
فيجمع الصور الغير المتناهية فيه ثم فيجري التطبيق وانما قربنا
كذلك ليطابق السؤال والجواب قوله ولذلك ذهب
الفلاسفة اه لا وجه لذهاب الفلاسفة لانهم يقولون بوجود
الغير المتناهية ولا يقولون باستحالة الغير المتناهي مطلقا

والدليل المذكور لم يظهر لهم بل هو من خواص الشيخ نفسه قوله
الى ان علمه تعالى علم اجمالي وسيجيء في بحث علم الواجب منا تفصيل
في العلم الاجمالي وكيفيته وثبوته او انتفائه قوله وان كانت غير
واقفة عند حد قيل كون مقدورات الله تعالى غير متناهية بمعنى
لا تقف عند حد وكذا قبول الجسم الانقسام الى غير النهاية بمعنى لا تقف
عند حد مناف لامتناع حصول الغير المتناهي مطلقا على مذهب المتكلمين
وامتناع كون اجزاء الجسم غير متناهية على مذهب الحكيم وذلك لان
جملة المقدورات الممكنة وكذا جملة الانقسامات الممكنة اما ان يكون
متناهية او غير متناهية فعلى الاول يلزم ان تقف المقدورات
والانقسامات فبطل كونها لا تقف عند حد وعلى الثاني يلزم
امكان غير المتناهي واجاب بعض الفضلاء من معاصري الاستاذ
بانه ان اريد بقوله جملة المقدورات الممكنة وجملة الانقسامات
الممكنة جملة المقدورات التي كل واحد من احادها ممكنة على ان يكون
الممكنة صفة للانقسامات والمقدورات لا للجملة فنختار ان
تلك الجملة غير متناهية فقوله فيلزم امكان الغير المتناهي قلنا مم
انما يلزم امكان احاد الغير المتناهي لا امكان المجموع الغير المتناهي
فان كل واحد من احاده متناه ممكن والمجموع غير متناه ممتنع
وان اريد بها الجملة التي يكون تلك الجملة ممكنة بان يكون الامكان
صفة الجملة فنختار انه متناه وقوله فتقف عند حد قلنا مم
فان كل جملة متناهية فوقه بواحد او اثنين او ثلثة وهكذا جملة
اخرى متناهية ولا يلزم من فرضنا تناهي الجملة ان نعين لها
عددا حتى يلزم حين وجود شيء من المقدورات والانقسامات

يلزم

عدم شيء من تلك الجملة لتقوم هذا الحادث مقام الزائل كما
توهمه بعضهم واستبعد فان المتناهي له افراد كالعشرة والعشرين
والاربعين مثلا مهما فرضنا الانتهاء بالجملة كالتي للمعترض
ان تريد من المتناهي ما له عدد معين لانا نقول حينئذ اما ان نريد
من الغير المتناهي ما ليس بمتناه بهذا المعنى فعدم التناهي بهذا المعنى
لا ينافي الامكان لان الغير المتناهي بهذا المعنى يمكن ان يتحقق في
متناه اخرى فوق المتناهي المفروض او تحته او نريد المعنى المتعارف
من الغير المتناهي فيمنع الحصر بين الشقين واجاب الاستاذ روح
الله روحه من الشق الثاني بان معنى جملة الانقسامات ان لا تنتهي
انقسام وهو يستلزم اللاتناهي واللاتناهي يستلزم الامتناع
فالامتناع لازم جملة الانقسامات فلو فرضناها ممكنة كان تقول
جملة الانقسامات الممتنعة الممكنة اما متناه او غير متناه ولا شك
ان هذا مفهوم لا مصداق له اصلا حتى يلزم من تناهيها او عدم
تناهيها استحالة وهذا مثل ما يقال الشيء الذي يستلزم وجوده
وعدمه اجتماع النقيضين اما موجود او معدوم وعلى اي تقدير
يلزم اجتماع النقيضين وجوابه ان ليس مفهوم يصدق بهذه الصفة
حتى يلزم على تقدير وجوده او عدمه اجتماع النقيضين قوله
والتعلق حادث اقول القول بحدوث التعلق لا يسع للقائلين بان
العلم صفة ذات اضافة اذ قالوا بلزوم الاضافة سواء كان
كانت الاضافة هو نفس التعلق او امرا اخر وتقوى الاشكال على
القائلين بان العلم نفس الاضافة كما هو مذهب بعض المتكلمين لانه
لا يمكن لهم القول بان العلم قديم والتعلق حادث مع انه غير صحيح

كما ذكره الشارح ولا يمكن الجواب عن قبلهم بان الاضافة يقتضي
تغاير الطرفين لا تحققهما لانهم لما لم يقولوا بالوجود الذهني والمفروض
انه لا وجود له في الخارج ايضا فقد انتفى ظرف تمايز واين تثبت
له التمايز حتى يتعلق به الاضافة وذهب بعضهم الى ثبوت المعدومات
الغير المتناهية منفكة عن الوجود فقيل عليه الفرق بين الوجود
والثبوت لا يؤثر في اجراء البرهان لانه يدل على ان الامور
الكائنة في الاعيان لا يمكن ذهاب سلسلتها الى غير النهاية سواء
سمي الكون في الاعيان ثبوتا او وجودا وانه يرد على القائلين
بكون العلم اضافة او ذات اضافة دون الثبوت المنفك عن
الوجود الا ان يكون افعاله تعالى اختيارية لان الاختيار يقتضي معلومية
المعلوم والمعلومية بعد الوجود واما على تقدير كون العلم نفس الاضافة
فقط بلا ريب واما على تقدير كونه ذات اضافة فلما ذكره
الشارح الا ان يقال ان ذاته تعالى لا يدخل تحت تعريف الزمان
وجميع الازمنة حاضرة عنده مع جميع الزمانيات كل في وقته
ونسبته الى الجميع على السواء كذلك صفاته تعالى ليست بزمانية اضافية
كانت او حقيقية فيتعلق الاضافة الازلية تعلقا ازليا بوجود
المعلومات فيما لا يزال كما يقول القائل بان علمه تعالى حضوري ان جميع
المعلومات حاضرة عنده من الازل الى الابد كل في وقته و
الحضور بل الاحضار اضافة وهذا الجواب من سوانح الوقت
ولعل هذا اسلم مما اختاره الشارح من ان علمه تعالى اجمالي لما فيه ما فيه
وسيجيء زيادة تفصيل في بحث العلم ان شاء الله تعالى قوله
ثم اقول لكان البعد المكاني اه اشارة الى رد الاستدلال

بعدم

المعلوم

بقدم الزمان الذي يلزم منه قدم الحركة والمتحرك ما وجه الاستدلال
انه كيف يمكن القول بحدوث الزمان فانا اذا قلنا بحدوث
الزمان واجزاء العالم مثلا في هذا اليوم نجزم بداهة ان من هذا اليوم
الى الازل امتدادا لا يقف عند حد ولا نعني من الزمان الا
هذا فيكون الزمان قبل وجوده ووجه الرد ان هذا الجزم من بديهة
الوهم لا من بديهة العقل وهذا التوهم مثل توهم المكان غير متناه مع
انه متناه باتفاق العقلاء وهذا التوهم لا ينافي عجز الوهم عن توهم
الازل مع حكم العقل بان الازل غير متناه لان معنى عدم توهم الازل
ان الامتداد الوهمي الغير المتناهي لا يمكن ان يحصل في الوهم بل كل
ما يحصل فيه فهو متناه ومعنى عدم التناهي في الوهم ان الوهم
لا يقف عند حد فالعقل يحكم بسبب عدم وقوف الوهم عند حد
بعدم تناهي الامتداد لا لان الوهم يحكم بعدم تناهيه ولذلك قال
يقع في العقل المشوب بالوهم قوله وقولهم انا نجزم بتقدم
بعض اه اشارة الى رد الاستدلال المشهور بقدم الزمان وحاصل
الاستدلال ان القبلية التي لا يجامع القبل فيها البعد من الاعراض
الاولية للزمان وتقريره بانه اذا قلت زيد متقدم على عمرو يتوجه
عليه بلم انه لم قلت ان زيدا متقدم على عمرو فاذا قلت انه كان مع
الحادثة الفلانية وعمرو كان مع الحادثة الفلانية وتلك الحادثة متقدمة
على هذه الحادثة يتوجه عليه انه لم قلت ان تلك الحادثة متقدمة على هذه
الحادثة قلت ان تلك الحادثة كانت امس وهذه الحادثة كانت
اليوم وامس متقدم على اليوم انقطع السؤال فظهر ان القبلية
والبعدية بالمعنى المذكور من الاعراض الاولية للزمان بمعنى انهما

التي لا يجامع القبل فيها البعد ١٢

لا يتحقق ان الا عارض ليس لاجزاء الزمان بالذات ولغيرها بالعرض
بواسطة الزمان واجزائه فاذا كان الزمان حادثا لزم تقدم عدمه
على وجوده هذا التقدم فيلزم حين عدم الزمان وجوده وما يلزم من عدمه
وجوده فعدمه ممتنع فان لزم من عدمه مطلقا وجوده يمتنع عدمه مطلقا
وان لزم من عدمه الخاص مثل العدم قبل الوجود او العدم بعد الوجود
فعدمه الخاص ممتنع فاورد الشارح الجديد للتجريد بان انقطاع السوال
لا لانه من الاعراض الاولية للزمان بل لانه لا يجري التقدم في اليوم
معتبر في مفهوم الامس فاذا سئل لم قلت ان امس متقدم على
اليوم كان كانه يقول لم قلت ان الزمان المتقدم متقدم وما ذلك الا
سفسطة فاجاب الشارح في حواشيه على ذلك الشرح بانه لا يخفى انه اذا
تخيل قطعة من الزمان يجزم العقل بمجرد هذه الملاحظة بتقدم بعض
اجزائها على بعض مثلا اذا لاحظ العقل بمعونة الوهم الزمان الممتد
قدر يومين مثلا على الوجه الذي عليه يجزم بمجرد ذلك بتقدم احدهما
بخصوصه على الاخر وان اردت زيادة تفصيل فارجع الى حواشيه
في بحث القدم والحدوث من التجريد فمنعه ههنا ان حمل على ظاهره
وهو منع تقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها بالتقدم الذي كان
الكلام فيه وانقطع السوال عنه عند الانتهاء الى الزمان وعلى تقدير
تسليمه منع كونه ربما موجودا اي عرضا اولا خاصا للزمان حتى
يستدعي وجود الزمان عند تحققه بين عدم الزمان ووجوده كما
قرره المستدل يخالف ما قرره واثبته في حواشيه بل كان الواجب
ان يمنع تحقق هذا التقدم والتاخر بين عدم الزمان ووجوده
مستندا بان ما يتحقق بين عدم الزمان ووجوده نوع اخر من

التقدم

التقدم كتقدم الواجب على الزمان فانه نوع آخر من التقدم فتحققه
لا يستدعي وجود الزمان فغاية توجيه المنع على وجه لا يخالف ما قرره
في حواشيه ان يحمل التقدم ههنا على التقدم الذي بين عدم الزمان
ووجوده ويمنع تحققه بين اجزاء الزمان بان ما يتحقق ههنا نوع
اخر فان المستدل لما لم يفرق بين التقدمين وحكم بانهما من نوع واحد
فادعى ضمنا ان ما يتحقق ههنا يتحقق بين عدم الزمان ووجوده يتحقق
بين اجزاء الزمان بل المتحقق بين اجزاء الزمان ليس الا هذا
منع الشارح تحققه بين اجزاء الزمان فانه نوع آخر وعلى تقدير تسليم
تحققه منع ايضا تحقق هذا المعنى وجود ما هو متقدم بهذا التقدم حتى
يحصل الزمان ويستلزم وجوده حين عدمه فما اثبته بين اجزاء الزمان
في حواشيه هو احد معنييه وما منعه ههنا معناه الاخر فيوافق الحكماء في شيء
وهو ان التقدم بين اجزاء الزمان زماني عرضي اولا وبالذات لاجزاء
الزمان وثانيا وبالعرض للزمانيات لا ذاتي كما ذهب اليه المتكلمون
ويخالفهم في ان تقدم عدم الزمان على وجوده ليس من قبيل
تقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها حتى يستلزم وجود الزمان و
كذا يوافق المتكلمين في شيء وهو ان تقدم عدم الزمان على وجوده
ليس بتقدم زماني بل هو ذاتي ويخالفهم في شيء وهو ان تقدم بعض
اجزاء الزمان على بعض ليس بتقدم زماني ذاتي بل هو زماني
كما ذهب اليه الحكماء ثم لا يخفى ان محل كلامه احدهما قوله ثم ان التقدم
الزماني معناه وذلك اه وثانيهما قوله وقوله اما الجزم بتقدم بعض
اجزاء الزمان اه على جواب من دليل الحكماء او في حين جعل احدهما
تتمة الاخر مع ما فيه من لزوم نسبة التوهم الى المدعي المدقق ههنا

احتمال آخر وهو ان يكون الممنوع المقدمة الثانية ويكون المراد
من التقدم المذكور التقدم الذي بين اجزاء الزمان ومن اجزائها
الأولية ويكون نقل الأولى لغرض آخر لا لان تمنع ولؤيده السند
فان التقدم فيه مسلم ووجود الزمان ممنوع ولكن لم يدع احد هذه
المقدمة في الدليل المذكور لا صريحا ولا ضمنا لانه لم يستدل على
وجود الزمان حين عدمه بتقدم بان التقدم صفة وجودية او مستلزم
لصفة وجودية فما ثبت له هذه الصفة الوجودية يجب ان يكون موجودا
حتى يمنع بل بان التقدم عرض اولي لاجزاء الزمان فانما يتحقق يجب
ان يكون موجودا يتحقق موصوفه الاولي سواء كانت الصفة وجودية
او اعتبارية فالمناسب على وجه لا يخالف لما قرره في حواشيه منع
تحقق هذا التقدم في عدم الزمان مستندا بانه نوع آخر او كونه
عرضا اوليا خاصا له لا منع كونه رسما موجودا او مسلما بالرسم
الموجود وقد منع شارح التجريد كونه عرضا اوليا للزمان بان انقطاع
السؤال لا يدل على انه لا واسطة في العروض بل على انه لا واسطة
في الاثبات كانقطاع السؤال عند الانتهاء الى حركة جالس السفينة
واجاب الشارح عنه في حواشيه بانه لو كانت هيهنا هناك واسطة
في الثبوت اي في العروض فان كل واسطة في العروض واسطة
في الثبوت لصح السؤال بلم وان كان بديهي الثبوت وبك طلب الانية
بداهة الان لا ينافي السؤال بطلب اللم واجاب الاستاذ بان
اللم المسئول عنه بلم لمية القول وهو الحكم بالتقدم وعلة الحكم واسطة
في الاثبات فانتهاء انية الحكم الى ذات الزمان انما يدل
على ان ذات الزمان كاف لتصوره في الحكم بتقدم اجزائه

بعضها

بعضها على بعض سواء كان هناك واسطة في العروض او لا يعد يكون
الواسطة في العروض واسطة في الثبوت والاثبات ايضا فالمنع
باق قال المص للقضاء اعلم ان العقول اما يمنع الامكان الذاتي
او الاستعدادي او نفس الامر او بمعنى الاتصاف قوله
واحتمال وقوعه يدل على ان الاخير ليس بمراد هيهنا وفي كل من
المعاني الأخر خلاف الحكماء اما الامكان الذاتي فلان الزمان من جملة
العالم ويمتنع عليه العدم الطاري على الوجود عندهم وان امكن لذاته
العدم والوجود في الجملة فلما امتنع عليه العدم الطاري ظهر عدم
استعداده له وكذا امتناعه في نفس الامر وقوله وذهب
الكرامية الى انه لا يقبل الفناء يحتمل ان يكون في هذا المطلب ويحتمل
في المطلب الثاني وهو الوقوع فيكون المعنى وقال بعضهم انه ممتنع
فذهب الكرامية الى انه لا يقع فيكون القول هيهنا بمنع الاتصاف في
والظاهر هو الاول بقرينة قوله لا يقبل وقوله وان لم يحكموا في
حدوثه حيث لم يقل لا يقع وان لم يخالفوا في قوله قوله
واجزاء ابدان الانسان بخلاف الكرامية وابي الحسين البصري
ومحمود الخوارزمي من المعتزلة والمحقق الطوسي فانهم يتوقفون
الاجزاء ويأولون تلك الظواهر الواردة وايدوه بقصة ابراهيم
عليه السلام وجوابه ظ قوله والممكن في حد ذاته هالك وايضا يصح
كون الممكن هالكا في حد ذاته ليس انه اقتضى ذاته عدمه حتى يكون
ممتنعا او ان العدم اولى له لذاته لانتفاء الاولوية الذاتية
كما بينوا بل معناه انه لا احتياج لعدمه بعد ذاته الى شيء مثل الموجد
والايجاد والتأثير والفعل والخلق وغير ذلك بل عدم العلة علة

الوجود كاف لعدمه لان عدم العلة مؤثر في عدمه فان تأثير عدم العلة
في عدم المعلول عبارة عن عدم تأثير الوجود في الوجود بخلاف وجوده فانه
يحتاج الى الامور المذكورة بعد ذاته وعلى هذا المعنى صرف الاستاد روح
الله روحه قول الحكماء ان وجود الممكن مسبوق بالعدم سبقا ذاتيا
فان معنى السبق الاحقيه فانه لما لم يكن يحتج في عدمه الى تأثير
وفعل سوى عدم علته ولا تأثير له في عدمه يكون احق بالعدم
فيتقدم عدمه على وجوده ذاتا واما كون الممكن هالكا بمعنى ان وجوده
عند وجود الواجب لكون وجوده تعالى اولى لكونه مقتضى ذاته
او اشد لكثرة آثاره او اقدم لتقدمه على وجود الممكن وعليته له
كانه عدم ومضمحل في جنب وجوده تعالى بمعنى اخر ولا منافاة
مع من يحمل كلام الامام على هذا اما التكلف والغرض ان الهلاك معنى
بل معان فيا تيها بل يأتيها يحتمل الاية كلا فله وجه قوله ورأو
بالمشاهدة العيانية انه ليس في الوجود الا الله وكلمات
ارباب التحقيق في هذا المعنى كثيرة وكتبهم مشحونة مثل ما شممت الممكنات
رائحة الوجود وانها لم تظهر ولا تظهر ابدا ٭ چو ممکن گرد امکان
بر فشاند ٭ بجز واجب دگر چیزی نماند ٭ ومن كلماتهم الحق
محسوس والخلق معقول وشبهوا وجود الخلق بوجود الصور
في المرآة المقابلة فانه ليس في مقابلتنا الا المرآة والصور معدومة
منها ولكنا لا نرى المرآة لالتفاتنا الى الصور المتوهمة فالمحسوس
حقيقة هو المرآة لانها الموجودة في مقابلتنا وامثاله كثيرة ولكن
قال حضرة الشيخ محمود الاشنوي في رسالته المسماة بغاية الامكان في
دراية المكان في بيان الدرجة الثانية من التوحيد الفعلي ان الممكنات

سوارى

يتوارى من نظر السالك لكن لتواري الذرات عند اشراق الشمس
وقال نابودن دیگر است ونا دیدن دیگر وسماه بالفناء في
التوحيد ثم بين الدرجة الثالثة من التوحيد وسماه بالفناء عن الفناء
وعين الجمع وجمع الجمع بان يتوارى من نظره علمه بتواري الممكنات
عن نظره ايضا وقال لا يصل الى مشام الروح روح نسيم كل شيء
هالك الا وجهه الا في هذا المقام ثم قال وتوحید بی شرک جز در بن
دار الملک صورت نه بندد وانا الحق وسبحانی جز درین مقام
تحقق نه پذیرد وقال بعده وانچه گفته آمد علم توحید است و حقیقت
توحید از همه منزه است ولكن لم نقل بانعدام الاشياء بعد والله
اعلم باسراره قوله على ذلك اي على الامتناع ويحتمل ان يشير الى
الوقوع او كليهما ويؤيد هذا الاحتمال قوله فيما بعد والاحاديث
الدالة عليه قوله لان البساطة العقلية اه اورد الشارح في حواشيه على
شرح التجريد حيث اورد ادلة البساطة العقلية وزيفها
ويستنقلها انه الدليل مع ما يرد عليها دليلا على البساطة
العقلية حاصله انه لو تركب الواجب من الاجزاء العقلية لكان
مفهومان موجودان بوجود واحد اما انهما مفهومان فلامكان
النسبة بينهما واما انهما موجودان بوجود واحد فلصحة الحمل
فيلزم ان لا يكون وجود الواجب عين الواجب لان الوجود
الواحد لا يكون عين المتغايرين وقال ايضا لو تركب الواجب
من العقل فاما ان يكون كل من الجزئين عين وجوده والمجموع وجود
الواجب او احد الجزئين عين وجود نفسه ومن الاخر وعلى اي
تقدير يمتنع الحمل الذاتي كما لا يخفى على الفطن فيتأمل وليله على عينيه

الوجود في الواجب وعلى ان التركيب العقلي بان يكون مفهومان
متغايران ذاتا موجودين بوجود واحد وعلى ان معنى الحمل
الاتحاد في الوجود ولما كان في كل منها مجال مناقشة للمنع
اشار ههنا الى ضعفه وبنى الكلام في حواشيه على التحقيق
عنده ولهذا لم يتعرض ههنا فليطلب تفصيله في مبحث
خواص الواجب قوله العجز عن درك الادراك ادراك
اه هذا انما يدل على ان ادراك الادراك وهو العلم بالعلم لا
يحصل واما انه لا يحصل الادراك وهو العلم البسيط فلا الا
ان يقال حصول العلم بالعلم بعد حصول العلم بديهي حضوريا كان
او حصوليا اي لا يحتاج الى نظر وكيف ما كان العجز عن العلم بالعلم
ليس الا العجز عن العلم فتأمل قوله لقوله تعالى فانظر الى آثار الخ
هذه الادلة كلها انما يدل على ان النظر واجب اما ان النظر
في وجوده ووجوبه بالتفصيل الذي مر واجب فلا دلالة
عليه في هذه الآيات قوله تعالى كيف يحيي الارض بعد موتها
بعد قوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله يدل على ان النظر
واجب في معرفة القدرة ويجوز ان يكون معرفة وجوده حاصلة
بطريق آخر وامرنا بالنظر في معرفة قدرته وارادته مثلا
وبالفرض لو لم نعلم وجوده لم يأمرنا بالنظر في شيء ودليل
المعتزلة انما يدل على ان النظر في معرفة وجوده عقلي ولا يدل على
التفصيل المذكور ايضا الا بضم مقدمات فافهم قوله لان شكر
المنعم واجب اه اقول لا يخفى ان الاختلاف في ان النظر في معرفة
الله تعالى واجب شرعا او عقلا يتصور في وجوه ثلثة الاول

التركيب

الى ضعفه

ان يكون

ان يكون مراد القائلين بان النظر في معرفة الله واجب شرعا انه
يثبت بالشرع ولا يثبت بالعقل فيكون المدعى مركبا من موجبة
وسالبة ومراد القائلين بانه عقلي انه يثبت بالعقل ولا يثبت
بالشرع فيكون مدعاهم ايضا مركبا والثاني ان يكون مراد القائلين
بانه شرعي انه يثبت بالشرع دون العقل فيكون مدعاهم
ايضا مركبا ولكن مراد القائلين بانه عقلي انه يثبت بالعقل سواء
ثبت بالشرع ايضا او لم يثبت فيكون مدعاهم بسيطا في مقابل الجزء
الثاني من مدعى الخصم والثالث ان يكون مراد القائلين بانه شرعي انه
يثبت بالشرع سواء يثبت بالعقل ايضا او لم يثبت فيكون مدعاهم
بسيطا ومراد القائلين بانه عقلي انه يثبت بالعقل لا بالشرع فيكون
مدعاهم مركبا وههنا احتمال آخر وهو ان يكون مراد القائلين بانه شرعي
انه يثبت بالشرع اعم من ان يثبت بالعقل ايضا او لا وكذا مراد
القائلين بانه عقلي انه يثبت بالعقل اعم من ان يثبت بالشرع ايضا
او لا وهذا الاحتمال يجعل النزاع لفظيا وعلى كل من احتمالات
الاختلاف الثلث لا يتم التقريب اما في شيء من دليلي الفريقين
وذلك على الاول او في دليل احد الفريقين وذلك على الاحتمالين
الآخرين كما لا يخفى فتفطن ولكن يمكن اتمام دليل كل من الفريقين
على كل من الاحتمالات الثلث بضم وجوه نقلت عنهم ايضا بانها
دليل آخر فان الاشاعرة قالوا شكر المنعم ليس بواجب عقلا بل
بالنقل والعقل اما النقل فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا نفى التعذيب مطلقا اي الدنيوي والاخروي قبل بعثة
الرسول فدل على انه لا وجوب عقليا والا لكان ثابتا قبلها

احتمال

الاحتمالين

الرسول

الى الوجوب

على الاول ويبطل الا ان يوجد بذوات واحد الدعاوى المركب من موجبة وسالبة [illegible]
وذلك دليل الخصم يثبت [illegible] ويبطل الاحتمال
والثالث

ولزمه التعذيب لوجود الاخلال بالواجبات العقلية مع امتناع
العفو عندهم وهذا الكلام وان كان مشعوثا بان شكر المنعم ليس
بواجب عقلا لكنه يعم جميع الواجبات العقلية وذكر خصوص شكر
لان المعتزلة ادعوا الوجوب فيه بخصوصه ومع قطع النظر
عن انهم قصدوا ابطال مطلق الوجوب العقلي بتحرير هذا الدليل
فيه واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب عقلا فاما ان كان لا لفائدة
يلزم العبث وهو غير جائز عقلا وان كان لفائدة فاما للمشكور
وهو منزه لتعاليه عنها او للشاكر فاما في الدنيا فانه مشقة لا حظ
او في الاخرة ولا استقلال للعقل فيها وايضا الشكر قد يتضمن
ضرر العقاب لاحتمال ان لا يقع لايقا ولانه كا الاستهزاء لحقارة
الدنيا بالنسبة الى خزائن رحمة الله تع ونعمه وما مثل الشاكر الا
كمثل فقير حضر مايده سلطان يملك المشارق والمغارب ويحوي
ما بينهما من الكنوز والذخاير فتناول منها لقمة ثم طفق
يذكرها على رؤوس الاشهاد ويداوم على تحريك انملته
شكرا عليها ولا شك ان ذلك يعد منه استهزاء فشكر
العبد اولى بكونه استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل عند
الله من تلك اللقمة عند الملك وما يأتي به العبد مما يعد شكرا
احقر عنده من تحريك الانملة بالقياس الى الملك اقول
لا يخفى عليك انه يختلف باختلاف احوال الشاكرين فان الشاكر
ان كان في غاية الافلاس والفقر بحيث لم يقدر على فلوس
في عمره ولم يأكل في بيته لقمة في عمره بل كان في حسرة لقمة
تمام ايام حيوته وكان آيسا من الدنيا ولذاتها بل راغبا

راضيا

راضيا طالبا للهلاك فحينئذ هذا الشاكر وان بالغ في الشكر لم يعد
استهزاء وكالعطشان المشرف الى الهلاك من العطش لو اعطاه
احد قدحا من الماء مع كثرة الماء فانه وان بالغ في الثناء لا يعد
استهزاء بل يرحمون عليه كلما بالغ في اظهار الالتذاذ واما ان كان
الشاكر ممن له شيء وليس في غاية الفقر والعطش فيعد شكره
باعطاء فلوس او ماء له استهزاء كلما قرب حاله الى حالة
المنعم ففي الاستهزاء اشد واقوى فانظر في حالنا بالنسبة الى الله تع
وفي قدرتنا بالنسبة الى قدرته الكاملة الشاملة التي يبتدي بالنعم
قبل استحقاقنا وليس شكرنا بالفائدة للمشكور بل شكرنا
لاظهار الشوق والاعتقاد نعم لو كان الشكر لاجر يرجع الى المشكور
لكان حقارته مانعا ثم حقارة ما يأتي به العبد لا يفيد بل يعين في عدم
كونه استهزاء لانه قريب لعدم الاتيان بشيء كما ان الا
تيان بامر عظيم في مقابلة لقمة اشد استهزاء ولانه تصرف في
ملك الغير وهذه الوجوه الضعيفة يعم جميع الواجبات العقلية اذ لا شيء
من الواجبات بمستلذ طبعي وللمعتزلة اجوبة عنها كلمات فليطلب
تفصيلها من الشرح الجديد للتجريد وتقرير دليل المعتزلة انهم
قالوا الوجوب الشرعي منتف لانتفاء الوجوب الشرعي الذي هو
ضد المطاعن الوجوب العقلي على تقدير نفيه لان الوجوب لو
كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول اي لو كان وجوب
النظر مطلقا او وجوب النظر في معجزته ثابتا بالشرع لتوقف
وجوبه بل العلم بوجوبه على العلم بصدق الرسول اذ به ثبوت
الشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته بانها

فعل صادر من الله تصديقا له ووجوب هذا النظر اعني النظر
في معجزته ثابت بالشرع ايضا لانه راجع في مطلق النظر واما لانه
نظر في معرفة الله تعالى من حيث انه مرسل للرسل فاذا قال
الرسول للمكلف انظر في معجزتي كي تعرف صدقي فله ان يقول
انا لا انظر في معجزتك حتى اعرف وجوب النظر فيها علي فان ما لا
اعرف وجوبه لا يتعين علي الاقدام عليه فلي الامتناع عنه و
انا لا اعرف وجوب النظر الا بثبوت شرعك الموقوف على صدقك
الذي لا نعلم الا بالنظر في معجزتك وانا لا انظر فيها وكان هذا الكلام
منه حقا لا يعد مكابرة فلزم عجز الانبياء عن اثبات نبوتهم واجاب
الاشاعرة باشتراك الالزام ووجوه اخر فليطلب تفصيلها
من الشرح الجديد ايضا ولعل المحقق صاحب التجريد لتركب المدعى
اورد الدليل المذكور في الشرح والدليل الذي نقلنا عن المعتزلة
بلام تعليل واحد حيث قال ولوجوب ما يتوقف عليه
العقليان وانتفاء ضد المط على تقدير ثبوته كان التكليف
عقليا قوله لوجوب ما يتوقف عليه العقليان اللذان هما شكر
المنعم ودفع الخوف عن النفس اشارة الى الدليل المذكور
في الشرح وقوله وانتفاء ضد المط على تقدير ثبوته اشارة
الى الدليل الذي ذكرناه ولم تعلل ولوجوب ما يتوقف عليه
العقليان ولانتفاء ضد المط على تقدير ثبوته كما هو داب المصنفين
من اعادة لام التعليل على كل واحد من الادلة المذكورة
لمدعى واحد ولم يتفطن شارحه وجعلها اشارة الى الدليلين
لمدعى واحد فعليك بالتأمل قوله ويمكن ابقاؤه على مذهبه اه

هو



هذا هو المسلك الثاني وهو المعتمد للاشاعرة وقرره شارح
التجريد بان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين وقد يتمسك
في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت
من احتمال صيغة الامر عن الوجوب ولان العلم قد اطلق على الظن
الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر وهي لا تتم الا بالنظر
وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوبه انتهى عبارته
والشارح اورد ههنا قوله عبادة الله تعالى واجبة اجماعا بدل قوله
معرفة الله تعالى واجبة اجماعا والزم من وجوبها وجوب معرفة الله تعالى
ومن وجوب المعرفة وجوب النظر فيها ولعله لان الاجماع في وجوب
العبادة اظهر قبولا لان الكل مشغولون بالعبادة وشغلهم ظ
عند الجميع وهو اثر الاجماع في وجوبها فاطلب ما على هذا من الشرح
الجديد للتجريد قوله علله بما ذكره الخ من كون القصد واجبا
بل اول الواجبات لان المكلف به يكون فعلا اختياريا الخ فمحط
الايراد القول بوجوب القصد شرعا فيكون معارضة بالمثل
لا بتوقف الافعال الاختيارية على القصد بل هو حق فيكون قوله
والتحقيق اه اعراضا عنه الى جواب اخر ويحتمل ان يكون محط
الايراد قولهم بتوقف الافعال الاختيارية على القصد واما كون
القصد فعلا اختياريا فحق مع قطع النظر عن قولهم بوجوبه فيكون قوله
والتحقيق الخ بيانا لما قبله هذا بناء على ان المراد من قوله وليس
هناك امر آخر هو يصدر بالاختيار يسمى قصدا نفي كون القصد من
مبادي الافعال الاختيارية لانه منها ونفس الارادة وان حمل
على انه ليس امرا آخر سوى الارادة بل هو نفس الارادة خلافا

للنظر فاسم الاعراض والسان على الخلاف ويحتمل ان يكون نقضا اجماليا
مع قطع النظر عن التوجه الى خصوص مقدمة من مقدماته وابطالها
فيكون معارضة ان كانت مقدمات الدليل بل تلك المقدمة مدللة
او اوعن بداهتها او نقضا اجماليا ببعض مقدمات الدليل
او منعها فيكون ما ذكر سندا لكن الاحتمال الثاني اى التوجه الى
خصوص مقدمة مع الاحتمالات الثلث فيه والمراد من الاحتمال
الثاني تاتي احتمالات محط الايراد فالاحتمال خمس قوله
والتحقيق ان الافعال الاختيارية اعلم ان القوم بينوا ان مبادى
الافعال الاختيارية اربعة اولها تصور الامر الملايم او المنافر
تصورا جزئيا سواء كان ملايمته او منافرته مطابقا للواقع اولا
والتصديق بفائدة ما مندرج فيه بل المراد من التصديق
المعتبر في مبادى الافعال الاختيارية هو الحكم التخييلي اعم من ان
يكون هناك حكم يصل الى حد الظن والجزم اولا كما يسمى تعقلا
عن الشئ والحكم الغير الواصل الى حد الظن والجزم تصور لكن الدور
فيها هو التصور وبينوا ان التصور الكلي نسبته الى جميع جزئياته على
السواء فلا يصدر فعل جزئي عنه وسيجيئ تفصيله في بحث العلم
الواجب تعالى بالاشياء ولا يرد ان التصور الجزئي موقوف على الوجود
الخارجي للاشياء فلو توقف وجود الافعال الاختيارية الخارجية
على التصور الجزئي يلزم الدور لان التصور الجزئي لا يتوقف على
الوجود الخارجي بل الواجب في التصور الجزئي ان يرتسم في
الحس المشترك صورة الشئ الجزئي وذلك قد يكون باحساس
الحواس الظاهرة المحسوسات وقد يكون باعمال المتخيلة في الخيال

واحد

واخذ الحس المشترك منه فاطلب تفصيله من الكتب المبسوطة وثانيها
الشوق الجزئي وثالثها الارادة الجزئية المسماة بالاجماع القصد و
ورابعها تحريك العضلات وبينوا مغايرة الارادة للشوق
بكون الانسان مريدا التناول ما لا يشتهيه كما في الدواء البشع
الكريه وكونه غير مريد لما يشتهيه كما اذا منع مانع من حياء او حرمة
او ضرر او رد الشارح عليه في حواشيه حاصله ان الشوق قد يراد به
ما هو اعم من الشهوة والغضب وقد يستعمل بمعنى الشهوة وهو ميل
جبلى غير مقدور للبشر بخلاف الارادة ويقابلها النفرة وهي
حالة جبلية غير مقدورة بخلاف الكراهة وعلى هذا المعنى الثاني يتحقق
الفرق ولذلك قالوا ارادة المعاصي مما يواخذ دون شهوتها
وكراهة الطاعات الشاقة مما يواخذ دون نفرتها وكلام الفارقين
بناء على ان الشوق بالمعنى الثاني وحقق في شرحه للهياكل ان الميل
قد يكون طبعيا كما اذا تصورنا شيئا لذيذا وجدنا من طبعنا
ميلا وقد لا يكون كما اذا لاحظنا المصلحة ووجدنا ان المصلحة
في ترك الامر اللذيذ مثلا ثم قد لا يوجد الا واحد منهما كما اذا فعلنا
فعلا بلا فكر وروية او بلا وجود ميل طبيعي ولكن كان هناك
فكر وروية وقد يوجدان معا ثم قد يتوافق الميلان كما في الامر
اللذيذ الموافق للمصلحة وقد يتخالفان فاذا ثبتا وبالم يكن شئ
منهما باعثا على الفعل فاذا اتفقا وتنافيا ايهما اقوى يكون باعثا للفعل
او الترك ففي الصورة التخالف والتفاوت الحكم للقوى فان اريد بالشوق
الميل الجبلي وبالاجماع الميل التابع للمصلحة فلا يتوقف الفعل الاختياري
على شئ منهما بخصوصه فان المحتمل المنتهي المتوقي المكلف في

في الحفظ لا تتناول ما شتهيه فالترك منه تابع للميل الثاني فقط
وللمهموم الذي يغلبه حرص الاكل مع علمه بان المصلحة في ترك
الاكل يأكل فالاكل منه تابع للميل الاول فقط وبالجملة الفعل
قد يترتب على واحد منهما حين عدم الاخر او مجموعهما حين توافقهما
او على غالبهما ثم قال فمن لم يجعل العزم غير الشوق اراد من الشوق
الميل المطلق الراسخ بالنظر الى المقابل سواء كان الميلان متغايرين
بالنوع او بالصنف اولا والا لم يصح الحكم بتوقف الفعل الاختياري
على شيء من الشوق والعزم بخصوصه كما مر هذا خلاصة ما ذكره هناك
فاطلب التفصيل منها واورد في موضع اخر من شرح الهياكل في
ان التصديق بفايدة ما ضروري في الفعل الاختياري ان التصديق
والحكم انما هو للنفس المجردة والحيوانات العجم لا نفس لها مع ان
لها افعالا ارادية اختيارية في حكمها وقال فتلك الحيوانات
العجم ليس لها الحكم الفصل الواصل الى حد الظن والجزم كما علم
من كلام الشيخ وادنى مراتب التصديق هو الظن فلا يكون لها
التصديق بل لها التخيل مثل ما للناس في القضايا الشعرية وذلك
كاف في الافعال الاختيارية ولا حاجة الى الظن بل قالوا ان الناس
في باب الاقدام والاحجام اطوع للتخيل منهم للتصديق فالمراد
من التصديق بفايدة ما يشمل التخيل ايضا ثم قال وامثال
هذه المسامحات في كلام الحكماء كثيرة فانهم لم يلتفتوا الى انتخاب
العبارات الا بقدر ما يتوقف عليه ايصال المعاني الدقيقة الى
المتفطن اللبيب ومثل ذلك مما لا يخفى على من له استعداد و
اللطيفة واما من ليس له ذلك الاستعداد فلا يعبأ به

بل لا يلتفت اليه وكل ميسر لما خلق له فقوله او نفس تاكد
الشوق اي اشتداده وقوته اشارة الى ما نقله في شرحه للهياكل
من الشيخ المقتول وحققه موافقا لما نقله في حواشيه على شرح
التجريد من ان مغايرة الشوق للارادة اي الاجماع بحسب الشدة
والضعف حيث قال واعلم ان مغايرة الشوق للاجماع يمكن ان
يكون بحسب الشدة والضعف بان يشتد الشوق فيصير اجماعا وقد
صرح بذلك في الهياكل انتهى فالنسخة التي وجدت او نفس او بدل
او نفس او يكون غلطا من النسخة وان كان فيها قصور من وجه
اخر قوله فهو الموقوف وكذا ان اريد من اول الواجبات ما هو المقصود
اولا وبالذات ومن الواجبات اعم مما ذكرنا على ان المعرفة
المقصودة بالذات بالتأمل فيكون المقصود صفة الواجبات
واما اذا كانت المعرفة المقصودة بالذات بلا واسطة فمراد الشارح
ما ذكرنا وان امكن حمل مراده على ما ذكرنا بناء على المعرفة
ايضا والكلام في امثاله هين والغرض ابداء احتمال اخر على
اي تقدير فانه فرق بين ان نقول اول واجبات هي مقصودة
بالذات او نقول اول واجبات مطلقا اي المقصودة بالذات
منها فالاول في الاول معنى وفي الثاني معنى اخر قوله لانه يستلزم اه
دليل الاستحالة اي المنفي في قوله فيصح فيكون النفي واردا على
الدليل لا النفي والاوجه ان نقول لانه لا يستلزم لانه يستلزم
وعلى تقدير ان يكون المعنى لانه لا يستلزم يجب ارجاع الضمير في
قوله وهو محال الى المنفي في قوله لا يستلزم الخ واما جعل قوله
لانه يستلزم الخ دليل قوله بل المحال انما هو التكليف الخ فبعيد جدا

وحاصل كلام على ما قلنا انه واما التكلف كما بدونه التكليف
بالشرط والجزء فهذا الدليل المذكور لا يدل على استحالته وان
كان له دليل اخر كما اوردنا من عدم الفرق بين السبب المستلزم
وغيره **قوله** والنظر فعل اختياري الخ يريد دفع ما يرد على المعتزلة
فانهم يقولون المعرفة والعلم يحصل بعد النظر بطريق التوليد
والمتولد فعل يصدر عن فعل اخر والعلم ليس من مقولة الفعل بل
اما من مقولة الكيف او الانفعال او الاضافة على اختلاف الاراء فاجاب
بانهم ارادوا من الفعل ههنا الاثر المترتب مطلقا **قوله** لكن العلم
من مقولة الكيف اه نقل الش في حواشيه على شرح التجريد في بحث الوجود
الذهني عن الشيخ ولنعم ارتضاه عليه ايضا ان العلم باي مقولة من تلك
المقولة بناء على ان العلم والمعلوم واحدان بالذات متغايران
بالاعتبار فانه قال ههنا لا اشكال في كون الشيء جوهرا وعرضا او
لا منافاة بينهما لجيث ما فسرها الشيخ فانه فسر الجوهر بماهية اذا
وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وفسر العرض بالموجود
في الموضوع ولم يقيد بالوجود الخارجي فالصور الذهنية للجواهر
يصدق عليها كلا التعريفين انما الاشكال في كونه جوهرا وكيفا
او من مقولة اخرى لان المقولات اجناس عالية متباينة بالذات
عندهم ولا شك ان الجوهر حال وجوده في الذهن ايضا جوهر فيلزم
ان يكون الماهية في الذهن جوهرا وكيفا وحقيقة اخرى لا انها يكون
في الذهن كيفا لا جوهرا وفي الخارج جوهرا لا كيفا وكيف يقول من ذهب
الى ان العلم نفس الماهية الحاصلة في العقل ان العلم من مقولة الكيف
بل ينبغي ان يقول العلم بكل مقولة من تلك المقولة كما ذكره الشيخ

حواشي — فانه

في التعليقات

في التعليقات فان نظير ذلك ان يقول زيد في الدار حقيقة ولكن ليس
بزيد حقيقة ولا يخفى فساده انتهى وقال في اصل حواشيه يجوز
ان يكون عندهم العلم كيفا على سبيل المسامحة ونسبة الامور
الذهنية بالامور العينية ونظير ذلك ان المحققين كالمحقق الطوسي
على ان العدد امر اعتباري مع تقسيمهم الكم الى المنفصل والمتصل
مسامحة ثقة بما قرروه في محله اقول الوجه عموم الوجود الاحوذي لو
الوصف من الخارجي الحقيقي والانتزاعي بان يكون المنتزع عنه خارجيا
والذهني كذلك ولذلك عد وازيدا عمى من الخارجية مع ان منع الحمل
على ما حققه الشارح الاكاد في الوجود الخارجي في الخارجية وفي الوجود
الذهني في القضايا الذهنية يكون العدد مع كونه امرا اعتباريا من
الاعراض وعلى تقدير اعتبار تقييد اذا وجدت في الخارج في تفسيره
ايضا يكسب بحث التعميم حتى يشمل امثاله بل الوجود الخارجي المعتبر
في تعريف الجوهر ايضا عام غايته ان الموجود الخارجي الانتزاعي
القايم بذاته لا مصداق له اصلا وليس غرضنا ان التنظير
ليس بصحيح بل مع قطع النظر عن تنظيره به يحب تحقيقه فان
امثاله كثيرة مثل الزمان فانهم عدوه من الكم المتصل الغير القار
مع ان ما هو كم وهو الممتد منه غير موجود في الخارج اصالة وما
موجود حقيقي وهو الآن السيال ليس بكم فعلى ما ذكرنا من التعميم
يكون الزمان الممتد موجودا خارجيا فيكون عده من الاعراض
لا مسامحة ولا حرج مثل ما ذكرنا في العلم لان العلم والمعلوم واحد
بالذات عند المحقق والاشكال على المحقق فقوله ره ههنا لكن
العلم من مقولة الكيف عند المحققين اه نقل عن غير الشيخ كما

القضايا

هو المناسب فی مقام رد عد المعتزلة من الافعال المولدة وقد
سمعت من الاستاذ ان الش فی ایام طلبه قد دخل فی
مجلس درس بعض فضلاء زمانه وکان المبحث ان النفس
عند ارادة مجهول مشعور به من وجه انتقلت منه وحرکت فی
المعقولات حرکة من باب الکیف فاورد الش علیه انه لا یجوز ان یکون
هذا الانتقال حرکة لان الحرکة تقتضی ان یکون للمتحرک فی کل آن یفرض
فی اثناء الحرکة فرد من المقولة التی یقع فیها الحرکة لم یکن متصفا به
قبل ولا بعد ولما ان الآنات المفروضة فی زمان الحرکة غیر متناهیة
کذلک لا بد ان یکون افراد المقولة غیر متناهیة وایضا لا یکون المجموع
موجودا بالفعل والا لزم ان یکون الغیر المتناهی محصورا بین الحاصرین
وقد صرح به الفارابی وغیره ویکون البعض موجودا فقط تحکم
فتعین ان یکون الکل موجودا بالقوة وح نقول لا شک ان الصور
المخزونة لیست غیر متناهیة وکذا لا یکون ملاحظة النفس لها
والانتقال من بعضها الی بعض بالقوة بل وجودها بالفعل
فالقول بکون ذلک حرکة قول علی سبیل التشبیه والتجوز وما
اجاب عنه ذلک الفاضل بشیء لکن هذا الاستدلال من الش
لا خصوصیة له علی کون العلم من مقولة دون مقولة مثل کونه کیفا
او فعلا وانفعالا بل انما یبطل کون الانتقال فی المعقولات
حرکة فی ای مقولة کانت **قوله** عند الاستعداد التام الخ کما
یقولون الدعاء بلسان الاستعداد مستجاب **بیت** نقصان
ز قابلیت وگرنه علی الدوام **مصرع** فیض مساعد است همه کس را
برابر است **قوله** ولا یصح علی هذا المذهب اه یعنی بین هذا

المذهب



المذهب وبین المسئلتین المقررتین عند هذا القایل منافاة احدهما
استناد الاشیاء کلها ابتداء الی الله تع وثانیهما کونه تع فاعلا
مختارا بمعنی صحة الفعل والترک منه وبناء المنافاة علی ان القایل
بالزوم بالزوم یقول بعلیته الاول للثانی اما منافاته للمسئلة الاولی فظ
واما منافاته للمسئلة الثانیة فلان هذا القایل لما قال بعلیة الاول
فلا یصح من الواجب ترک الفعل الثانی عند ارادة الفعل
الاول فینتفی القدرة واما اذا حذف قید الابتداء وجوز مدخلیة
بعض الآثار فی البعض فلا منافاة اما فی المسئلة الاولی فظ
واما فی المسئلة الثانیة فلان استناد الاشیاء لما کان اعم من
ان یکون بواسطة او بلا واسطة یکون صحة الفعل والترک ایضا اعم
فیصح الترک فی الافعال اللازمة للافعال بان یترک الملزوم وحاصل
ما اجاب الش منع قوله بالعلیة بین الفعل الاول الملزوم
ههنا والفعل الثانی اللازم بل الامام یقول بالزوم بینهما بدون
التاثیر **قوله** وظ مذهب الاشعری الخ یشیر الی انه یمکن التوفیق
بین المذهبین بان یکون مراد الاشعری ایضا نفی التاثیر ویکون الخلاف
بناء علی فهم الاشعری من کلامهم اثبات التاثیر للوسایط ولکن
هذا خلاف الظ للزوم عدم فهم الاشعری مراد الحکماء والبحث علیهم
بناء علی فهمه الا ان یق ان البحث علیهم لیس منظورا له بل
وقع کلامه توجیها لبعض الناظرین فیه انه قال به لدفع کلام
الحکماء فالحمل علی الوفاق والصلاح اصلح واخیر واظهر هذا اذا
کان وجه الظهور هو الخلاف مبنی علی مذهبهم اشارة الی
ان هذا لیس تحقیقا عند الامام بل اثبته بناء علی مذهب الحکماء

**قوله** لان كثرة الخلاف لا يدل الخ اقول بناء المنع على ان المدعى ان النظر
لا يفيد علما اصلا بان يكون سلبا كليا واما اذا كان مراد المهندسين
سلبا جزئيا فلا يخفى ان دليلهم يدل عليه لانه لا يمكن ان يكون كل
واحد من المختلفين عالما مع اختلافهم في مسئلة معينة واعتقاد
كل بوجه آخر فيها لان المطابق للواقع لا يكون الا واحدا الا ان يق
مقص الشـ ان كثرة الخلاف لعدم صحة النظر لا يدل على عدم حصول
العلم مع النظر الصحيح ويمكن ان يق على الاول والثاني ايضا مع كون
الكلام في النظر الصحيح لما راى الناظر انه اختلف كثير من العقلاء
الطالبين للحق الغير المعاندين وعرض في فكرهم خطأ وان بالغوا
في التفتيش واعتقدوا صحة فكرهم فيجوز عند نفسه مثل هذا الخطاء
ويتردد في حاله فلا يحصل اليقين اصلا مع ان نظره صحيح في الواقع
نعم لو كان المراد من العلم والمعرفة ما يعم الظن لكان له وجه وتفصيل
المقام ان القائلين بحصول المعرفة بالنظر ان ارادوا انها تحصل
بكل نظر صحيح لكل احد فخلاف المهندسين يتحقق برفع مجموع هاتين
الكليتين بمعنى اما برفع الاولى فقط او الثانية فقط او كليهما معا
وعلى الثالث يحتمل في كل منهما السلب الكلي بمعنى انه لا يفيد نظر
معرفة لاحد والسلب الجزئي بمعنى انه لا يفيد جميع النظر بل بعضه
لجميع الناس بل لبعضه وفي احدهما السلب الكلي والاخر السلب
الجزئي ايهما كان والاول والثاني لا يحتملان السلب الكلي لان
سلب كل واحد منهما كليا يستلزم سلب الاخر فلا يكون المرفوع
احدهما فقط بل كليهما معا فلا يكون قسما آخر بحسب المعنى المعتبر
في التقسيم وان كان مغايرا بحسب المفهوم ويرد عليهما ما ذكره
الشـ



الشـ من ان كثرة الخلاف لعدم صحة النظر لا يدل على عدم حصول العلم
ببعض النظر الصحيح للبعض وكذا يرد على الثالث اما على تقدير
ان يكون المراد السلب الكلي في كل من المقدمتين فقط واما اذا
كان سلب احدهما كليا فلان كثرة الخلاف لا يدل على ان شيئا من
النظر الصحيح مثلا لا يفيد لبعض الناس واما اذا كان المراد
سلبا جزئيا في كلتا المقدمتين فمسلم وانما الكلام كما ذكرنا فافهم
الله وان ارادوا انه يحصل المعرفة بكل نظر صحيح لكل احد او
بكل ص لبعضه فخلاف المهندسين انه لا يحصل بنظر صحيح فاما ان لا يحصل
لبعضه او لا يحصل اصلا فعلى التقديرين يرد عليه ايضا ما ذكر
الشـ من ان كثرة الخلاف لعدم صحة النظر لا يدل على عدم حصول
العلم بالنظر الصحيح ويمكن اتمامه بما ذكرناه ايضا من تجويز الخطاء
في فكره وان ارادوا انه يحصل المعرفة بالنظر الصحيح في الجملة
اي لبعضه لكل احد سواء كان نظرا واحدا في كل احد او نظرا
آخر فخلاف المهندسين بان يمنعوا حصول المعرفة للجميع فاما ان لا
يحصل لاحد فيكون سلبا كليا او لبعض فيكون سلبا جزئيا فما
ذكروه لا يدل عليه كما ذكره الشـ الا ان يضم اليه ما ذكرناه
وان ارادوا انه يحصل المعرفة ببعض النظر للبعض فخلاف المهندسين
هو السلب الكلي فيرد عليه ما ذكره الشـ ويتم بما ذكرناه الا ان
يق يجوز ان لا يطلع احد على كثرة الخلاف الواقع في الالهيات فيحصل
له علم بنظره الصحيح ولا يتردد في نظره قياسا على خطاء الاكثر لكن
يجوز ان يكون مراد المهندسين انه لا يحصل العلم لمن يطلع بالخلاف فتا
مل بل يق انه يزول بالاطلاع والعلم لا يزول اصلا فلا يكون

علما وباعتبار احتمال الافادة في جميع الاوقات او في بعضها مزيد الا
بكثير لا يخفى على المتأمل لايق الاجسن في جواب استدلال المهندسين
ان يق ان اراد وا من عدم حصول ادراك الهوية عدمه لاحد من
الناظرين فهو غير مسلم وان ارادوا عدم حصوله للجميع فعلى الايجاب
الكلي فهو مسلم واللازم منه لو لزم عدم حصول ادراك الواجب
للجميع كذلك والحق نحن نقول به ونلتزمه بل الواحد فيه وفي كل
مسئلة خلافية ان يكون كذلك وان لا يصح نظر جميعهم لا ما يقول الليس
مدار الدليل على دعوى عدم العلم بالهوية بل بالنظر اليها يكون في
امثال هذه الغايات الفقهية التي لا يعتد بها في العلوم الحقيقية
بل في الفقه ايضا ولعل لهذا لم يتوجه الش الى هذا **قوله** فلا يلزم
من عدم ادراكه اه اقول بعد تسليم سهولة ادراك الهوية
بعدم حصول ادراكه بعد التوجه والاستدلالات والمعارضات
لا يخفى انه يدل على عدم ادراكه الا بعد مع كثرة شبه المعارضين
ومناقضات العقلاء الطالبين للحق **قوله** لدل على عدم حصول
اليه اقول كون الخلاف في الهندسيات مثل الخلاف في الالهيات
ظاهر الانتفاء فان بعض المسائل الهندسية لم يتحقق فيه خلاف اصلا
وفي بعضها لو تحقق فظاهر انه ليس بهذه الكثرة سيما اذا كان
المراد من العلم ما يعم الظن وان قوى المنع الاول ح ومشهور
انها من العلوم المتسقة النظام ومقدماتها يقينية ولهذا
كانت الاوائل يبتدؤن بتعليمها لاطفالهم حتى يعتادوا
باليقينيات ولا يقنعوا بالاقناعيات والظنيات ولعل
لكلامه وجها لم ندركه **قوله** وذهب الاسماعيلية اه استدلوا

على

استدلوا على بطلان مذهب الاسماعيلية بوجوه الاول انه قد ثبت
وجوب العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق سواء كان في المعارف
الالهية او غيرها وسواء كان معه معلم اولا الثاني انه نحن كيف
نعلم ان ضروري في المعارف الالهية فان كان بمعلم يلزم الدور
وان كان بالنظر فالنظر الصحيح يفيد في المعارف ولان العلم بان
المعلم ضروري في المعارف فرع التصديق بوجوده بل نقول
لا كثر الاختلاف في ان المعلم ضروري ام لا يجب ان لا يحصل العلم به
كما استدلت الاسماعيلية من كثرة الخلاف في معرفة الله تعالى
الى عدم حصول العلم به وهذا وجه يستنبط من جواب الش عن استدلال
الاسماعيلية الثالث انه نحن بعد علمنا بان المعلم ضروري
كيف نعلم ان هذا المعلم معلم وله رتبة التعليم وان اقواله واخباره
في المعارف الالهية صادقة فان علمنا ه من قوله انا صادق
في اخباري يلزم الدور ولان العلم بصدق قوله هذا لكونه من
المعارف الالهية ان كان بهذا القول نفسه يلزم الدور وان كان
بقول آخر وهكذا يلزم التسلسل وان كان بدليل ونظر عقلي فالنظر
يفيد في المعارف الالهية في الجملة الرابع ان المعلم كيف يعلم المعارف
فان علمه بدليل فالنظر يفيد وان علم بمعلم وهكذا فيتسلسل واجيب
عن الاول بانه بان ذاته لو لكونه مجردا غايبا عن الحواس لا يوجد
مقدمات ضرورية يناسب العلم بذاته وباحواله وانه لا
حتى يستنتج منها بالنظر فان طريق حصول العلم الضروري هو
الاحساس بالجزئيات والتنبه لا بينهما من المشاركات
والمباينات حتى يفيض من المبداء العلوم الكلية من التصورات

/

والتصديق نعم ولا شك ان تلك الفايضة لا تتعلق بما لا حظ
للحواس فيه كالواجب فلا بد من معلم مؤيد من عند الله تعالى
حتى يبين لنا العلوم المتعلقة بما لا حظ للحواس فيه ثم لا
يخفى ان الكلام كان في النظر الصحيح وهذا الجواب غايته انه
لا يوجد نظر صحيح لانا لا نعلم ما ينتج بها حتى ينتظم قياس
الا ان يقال المقصود انه لو وجد نظر صحيح لا يعد ايضا لانه شبيه
بالغير الصحيح لانه لا حظ للحواس فيه وعن الثاني ان علمنا
بان المعلم ضروري من المعلم ولا دور لان استفادتنا هذه المقدمة
منه لا يتوقف على علمنا سابقا بان المعلم ضروري فانا لو لم نعلم
هذا الحكم ولكن اذا رأينا من شخص افعالا واقوالا واعتقدنا
بسببها ان ذلك الشخص كريم حقاني صادق القول فنقبل
منه كل ما يقول فاذا علمنا ان المعلم ضروري في المعارف
نقبل منه ولكن هذا الجواب يكون جدليا منهم لاستدلالهم
على مدعاهم هذا الا ان يقال الاستدلال الزامي لا يهدم الجواب
ولكن سوق الدليل المستنبط من كلام الشارح يابى الا انه يكون
الزاميا وفي كونه الزاميا تأمل فافهم ويمكن ان يقال العلم بان
المعلم ضروري في المعارف اي الامور الغايبة عن الحس من
المعارف كما اجاب عنه شارح التجريد عن الدليل الثالث
وان امكن ارجاعه اليه من حيث ان هذا علم للمعارف بانه لا بد
لمعرفتها من معلم وعن الثالث بانه قد يشارك العقل قوله في
العلم بصدقه بان يضع المعلم مقدمات يعلم بالعقل منها صدقه
فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منهما فلا دور ولا كفاية

واجاب

واجاب شارح التجريد ايضا بان صدق المعلم ليس من المعارف الالهية
التي يدعى عدم الاستقلال العقل فيها لان مرادنا بالمعارف
الالهية الامور الغايبة عن الحواس وصدق المعلم مما يهتدي اليه
بمشاهدة قرائن الاحوال وعن الرابع بانه قد يكفي عقله لكونه
مؤيدا من عند الله تعالى لخاصية تقتضي كمال عقله واستقلاله
في معرفته تعالى او ننتهي سلسلة الاحتياج الى النبي الذي يعلم
الاشياء بالوحي **قوله** وبان الناس محتاجون الخ ان اراد
احتياج جميع الناس فغير مسلم وان اراد احتياج البعض فلا يفيد
ولا يضر وهذا القدح مثل القدح في عدم العلم بالهوية في
استدلال المهندسين الا ان هناك مقدمة اخرى مسلمة كثرة
الخلاف بحيث لو اسقط عدم العلم بالهوية من البين لكفت
في اتمام الدليل وليست ههنا مقدمة مسلمة هناك تأمل **قه**
فيكون حادثا لا يخفى عليك انه لا حاجة لاثبات وجوب وجوده الى
قوله فيكون حادثا لانهم اثبتوا الحدوث على ما بينوا في موضعه
واشار الشارح اليه ههنا بقوله لان القدم ينافي التأثير فيه الخ
بانه ممكن وكل ممكن فله مؤثر والتأثير لا يجوز ان يكون في حالة الوجود
والا يلزم تحصيل الحاصل ولا في حالة العدم والا يلزم اجتماع
الوجود والعدم فهو في حالة الحدوث فيه ان كلا من لزوم تحصيل
الحاصل واجتماع الوجود والعدم ومغايرة حالة الحدوث لحالة
الوجود ومدخول فيه كما قالوا ايضا ولا حاجة لنا الى ان نقول
التأثير لا يجوز ان يكون الخ بل يكفينا ان نقول انه ممكن وكل ممكن
فله مؤثر فلا بد ان ينتهي الى الواجب والا يلزم الدور او

الت نعم لو كان المراد اثبات المحدث لا الواجب مطلقا لاحتيج
الى ما ذكره هذا هو مذكور في حواشي شرح حكمة العين للسيد قدس سره
ولعل غرض الش نقل ولسلم بعينه ومنع مص حكمة العين مغايرة
حالة الحدوث لحالة الوجود والعدم بان المهية في تلك الحالة
اما موجودة او معدومة والعلم به ضروري وقال شارحه عفي عنه
فيه بحث ذكرناه في اوايل الكتاب ووجهه قدس سره بانه اشارة
الى ما نقل عن القايلين بان المعدوم شيء الفارقين بين الموجود
والثابت فانهم يثبتون واسطة بين الموجود والمعدوم اقول
لا يخفى عليك ان الواسطة بين الموجود والمعدوم هي الصفة كما
بينه في ذلك الموضع حيث قال والموجود كل ذات له صفة الوجود
والمعدوم كل ذات ليس له صفة العدم لا صفة الوجود والصفة
لا يكون ذاتا لا جرم لا يكون موجودة ولا معدومة ويقولون
بان كل ذات اما موجودة او معدومة والكلام في هذا المقام
في حدوث الذوات حيث قال قدس سره في حواشيه هناك
فتبين هذا التوجيه ان هذا الاستدلال للمتكلمين في حدوث الذوات
فكيف يكون حالة الحدوث واسطة بين حالتي الوجود والعدم
على انه يمكن ان ننقل الكلام الى الحادث بان التاثير اما في حالة
الحدوث فيلزم اجتماع الوجود والحدوث الذي هو ايضا وجود
اولا فاما في حالة الوجود فيلزم تحصيل الحاصل او في حالة العدم
فيلزم اجتماع الوجود والعدم وبعبارة اخرى فالاحداث اما
في حالة الحدوث فيلزم احداث المحدث او في حالة الوجود
او المعدوم العدم وعلى التقدير ان يكون الكلام في الحدوث المطلق

تقدير

اعم

٩٨

اعم من حدوث الذوات والصفات فالوجود والعدم المأخوذان
في الدليل اعم من وجود الذوات وعدمها ووجود الصفات
وعدمها وان كان الموجود والمعدوم مختصا بالذوات فحالة
الوجود والعدم لا واسطة بينهما وان كان بين الموجود والمعدوم
واسطة فيهم فان الترديد يقع بين حالتي الوجود والعدم فلا يغفل
عن دليل قوله ان للعالم صانعا ايضا ان اريد بالصانع المؤثر
مطلقا قوله وجوب الوجود وعدمه الى ان جعل الوجوب
صفة المهية بمعنى انها علة لوجودها وان جعل صفة الوجود
بمعنى ان المهية مقتضية له قوله وطائفة من محققي المتكلمين
يحتمل ان يريد به الصوفية وان كان اطلاق المتكلم عليهم بالمسامحة
على الاصطلاح المشهور لكن اطلاق المحقق المحقق بالحقيقة
فانهم ذهبوا الى عينية الوجود ايضا ونقل السيد قدس سره
في حواشيه على شرح التجريد دليلا لهذا المطلب حاصله انه لو كان
وجود الواجب زائدا لاحتاج الواجب ثم في موجوديته الى
غيره وهو وجوده فيكون الواجب ممكنا وقال هناك هذا خلاصة
ما ذكره بعض المحققين من مشايخنا ورأيت مكتوبا في حواشيه
ان المراد منه خواجه علاء الدين عطار قدس سره وايضا اورد
مقالة لبعض المحققين وهي هذه مراتب الموجودات في الموجودية
ثلث لا مزيد عليها اوناها الموجود بالغير اي الذي يوجده غيره
فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته وموجد يغايرهما
فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده امكن في نفس الامر
انفكاك الوجود عنه ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه

حال

فالمتصور والمتصور كلاهما ممكن وهذه حالة المهيات الممكنة كما هو
المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود غيره اي الذي
يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما بحيث يستحيل معه انفكاك الوجود
عنه فهذا الموجود له ذات ووجود مغاير لذاته فيمتنع انفكاك
الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فا
فالمتصور محال والتصور ممكن وهذه حال واجب الوجود على مذهب
جمهور المتكلمين واعلاها الموجود بالذات بوجود هو عينه اي
الذي وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود مغاير لذاته
فلا يمكن تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك والتصور
كلاهما محالان وتوضيحه بالضوء القائم بأجرام لا يقتضي ذاته الضوء
والضوء القائم بأجرام يقتضي ذاته الضوء كضوء الشمس والضوء
القائم بذاته لا بأجرام والمضيء القائم بذاته يبقى له ضوء ومضيء
ايضا والقائم بغيره يبقى له ضوء فقط ولا يبقى له مضيء بل المضيء
هو محله القائم به ولا يخفى على ذي مسكة ان لا مرتبة اعلى
في الموجودية من هذه المرتبة الثالثة التي هي حال الواجب
عند جماعة ذوي بصائر ثاقبة وانظار صائبة قوله
اثر الفاعل اعلم انهم اختلفوا في ان اثر الفاعل ماذا والمشهور
منه مذهب الشيخ الرئيس والمتأخرين انه اتصاف المهية
بالوجود لا المهية نفسها ولا كون المهية مهية مثل كون الانسان
انسانا مثلا ولعل ان الشيخ سئل عن اثر الفاعل وكان
يأكل مشمشا قال ما جعل الفاعل المشمش مشمشا بل
جعل المشمش موجودا واعترض على هذا المذهب بان اثر

الفاعل

الفاعل لو كان هو الاتصاف ونقلنا الكلام الى الاتصاف فاما
ان يجعل الاتصاف فيلزم جعل البسيط في مرتبة فاما ذا التزم
الجعل البسيط في مرتبة فليلتزم من اول الامر او يجعل الاتصاف
موجودا اي متصفا بالوجود ايضا وهكذا فيلزم التسلسل والمشهور
من مذهب القدماء وعليه المحقق الشريف العلامة في حواشيه على
شرح التجريد ان اثر الفاعل هو المهية لا كون المهية موجودا ولا
كون المهية تلك المهية وكون المهية موجودا وكونها هي من لوازم
جعل المهية لا تحتاج الى جعل آخر ويسماه جعلا بسيطا
وجعلا ابداعيا اعني ايجاد الايس عن الليس لا يقتضي مجعو
ومجعولا اليه بل المجعول والمجعول اليه انما هو في الايجاد والاختراع
وهو افاضة الاثر على قابليها وقال للابداعي وهذا هو التأثير
الحقيقي في الشيء والاختراعي تأثير في الحقيقة في بعض اوصاف
الشيء وجعل قوله تعالى وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا
بربهم يعدلون شاهدا عليه حيث لم يقل جعل الظلمات موجودا
مثلا وسمعت انه كان يقول في بعض تقريراته ان لسان
الغيب الحافظ الشيرازي قدس سره اشاره في بيته هذا
گفتم این جام جهان بین بتو کی داد حکیم گفت آن روز
که این گنبد مینا میکرد الی الجعل البسيط حيث لم يقل گنبد
مینا را موجود میکرد یا گنبد مینا را گنبد مینا میکرد بل قال
گنبد مینا میکرد وقال ثم اقول لما كان المعدوم مسلوبا عن
نفسه كما تقرر فالجاعل جعل المشمش مشمشا اذ لو لم يوجده لم يكن
مشمشا فمراد الشيخ انه لم يتعلق الجعل به بالذات فكونه هو

فالتزمه

قابل الماده

مستغن عن تأثير جديد اي بعد وجوده ومن يقول بان اثر الفاعل
هو المهية نفسها كونها موجودة ايضا مستغن عن التأثير الجديد
اي بعد التأثير في المهية وان كان مجعولا على انها لازم لما هو
مجعول اولا وبالذات كما في كونه هو عندكم انتهى وكلامه
ههنا على تقدير ان لا يكون المهية نفسها اثر الفاعل على ما عليه
المتأخرون ومن اظهر بل الحق هو هذا اذ هو في مقام نقل مذهبهم
ولا يضر كونه خلاف التحقيق عنده واعلم ان الوجود هو مبداء
الآثار ومظهر الاحكام على ما عرفوا والنزاع ههنا في الوجود
الذي موجودية الاشياء به اي مصدريتها للآثار والاحكام
فصدق التوقف على الوجود البديهي العام للواجب والممكن
انما هو باعتبار حصصه العارضة للممكنات او افرادها
العارضة لها ان قيل بها في الممكنات وفي الواجب باعتبار
فرده القائم بذاته لا باعتبار عروض حصة او فرد له وحاصل
النزاع ان مبدائية الآثار ومظهرية الاحكام التي هي عبارة عن
الموجودية في الواجب انما هي لذاته بذاته وفي الممكنات
باعتبار عروض حصة او فرد من الوجود المطلق
للممكن فالوجود المطلق وان عرض على الواجب ايضا لكن لا
مدخل له في موجودية الواجب ومبدائيته ومظهريته للآثار
والاحكام فخلاصة كلامه في جواب الترديد ان كلامنا
ليس في الوجود البديهي بل في الوجود الذي يكون الاشياء به
مبداء الآثار ومظهر الاحكام وليس هذا اصطلاحا آخر فان
الوجود هو الذي يكون مبداء للآثار ومظهرا للاحكام ولا نسلم

سواه



سواه عندنا **قوله** على القائلون بالعينية استدلوا الخ
ان استدلالهم بهذا الوجه لا يكون دليلا على انه لا يلزم على المتكلمين
القول بعينية الوجود بالمعنى الذي قصده القائلون بعينية الوجود
غايته ان المستدل غفل عن هذا اللزوم ولو وافق المقاصد
واعتقد تغاير المقصدين فاستدل بوجه آخر على بطلان معتقد
الخصم لاعتقاده انه غير ما ذهب اليه نفسه هذا ما فهمناه والزام
العينية على المتكلمين على ما ذهبوا اليه كان مشهورا عن بعض معاصري
الاستاذ وقد نقل الاستاذ عن ذلك البعض في حواشيه وان
لم يذكر اسمه بخصوصه لكنه كنت سمعت من الاستاذ روح الله
روحه انه منه فاستخرجه منه وان اردت ايضاحه فارجع
الى حواشيه على حكمة العين في بحث الوجود **قوله** والعلة المذكورة
في الكتب المبسوطة منها ان العبد لو كان موجودا موجد الفعل بقدرته
واختياره لتمكن من فعله وتركه فيتوقف ترجيح فعله على مرجح
وذلك المرجح لا يكون صادرا عنه بالاختيار والا لزم التسلسل ويكون
الفعل عند تحقق ذلك المرجح واجب الصدور والا يلزم الترجيح
بلا مرجح فيكون الفعل الصادر عنه اضطراريا لازما لا اختياريا
فلا يوجد فعل اختياري اصلا واجيب بان الوجوب للداعي لا ينافي
القدرة فان القادر هو الذي يتمكن من الفعل والترك قبل
تحقق الداعي الى احدهما وتعلق الارادة الحادثة اما بعده فيجب
الطرف الذي يتعلق به الارادة وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار بل
يحققه ونقض بالواجب فان ما ذكرتموه جار في حقه ايضا و
اجاب الامام بان ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ان تنتهي الى

ارادة تخلقها الله تعالى فيه بلا ارادة واختيار منه وفي التلويح
الارادات التي توجب صدورها عنه وارادة الله تعالى قديمة ولا
تفتقر الى ارادة اخرى ورد المحقق الطوسي بانه لا يندفع التقسيم
المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا
لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح
اتسع الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل منه واجبا
فيكون اضطراريا ومنها ان العبد لو كان موجدا لكان عالما بتفاصيل
افعاله اذ الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد ولهذا صح
الاستدلال بفاعلية العالم على عالمية الفاعل والتالي باطل لان
النائم يصدر عنه افعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل كمياتها
وكيفياتها والماشي انسانا كان او غيره يقطع مسافة معينة
من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء التي بين المبدأ والمنتهى و
والناطق ياتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير
شعور له بالاعضاء التي هي مخارجها اقول عدم علم النائم غير
معلوم لجواز ان يعلم حال الفعل في النوم وينسى في اليقظة
وكذا حال غير الانسان غير معلوم من اين علم انه لا يعلم وان
القائلين بالكسب لا ينازعون في تعلق القدرة والاختيار
غايته ان قدرة العبد لا تؤثر عندهم والظاهر ان معنى المعلوم
هو الاختيار وهو متحقق في الكسب ايضا واجيب بانا لا نم
ان الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد والمثبتون لعلمه تعالى بعلمه تعالى
لا يستدلون عليه بالايجاد بل باتقان الفعل واحكامه نعم
الايجاد بالاختيار لكونه مقارنا للقصد والقصد الى الشيء

لايكون

لا يكون الا بعد العلم به يستلزم لكن العلم الاجمالي كاف فيه ومنها
ان العبد لو كان موجدا للفعل بقدرته بالاستقلال فاذا فرضنا
انه اراد تحرك جسم في وقت واراد الله تعالى سكونه في ذلك
الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظاهر الاستحالة او لا
يقع شيء منهما وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم في ان الحدوث
عن الحركة والسكون ولان التخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع
ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الاخر فلو امتنعا جميعا
لزم ان يقعا جميعا وهو ظاهر الاستحالة واما ان يقع احدهما دون
الاخر فلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال كل من
القدرتين بالتأثير من غير تفاوت واجيب بان عند الاجتماع
يقع مراده تعالى لكون قدرته اقوى والمفروض استواؤهما في
الاستقلال بالتأثير وهو لا ينافي التفاوت بالقوة والشدة
بل هذا ينافي كونه علة تامة لا فاعلا مستقلا بالتأثير وبواقي
الادلة تطلب من الكتب المبسوطة **قوله** بقدرة الله اختراعا
الايجاد والاختراع بافاضة الاثر على قابل لها كالصور والاعراض
على المادة القابلة لها ومن هذا القبيل جعل الموجود الذهني
موجودا خارجيا وبالعكس فهذا التأثير بخصوصه يستدعي
مجعولا ومجعولا اليه ويقابله الابداعي اعني الايس عن
الليس المطلق اي الوجود عن العدم ولا يقتضي مجعولا
ومجعولا اليه بل هو جعل بسيط مقدس عن شوائب التكثر
مستغن عن قابل متعلق بذات الشيء فقط وهذا هو التأثير
الحقيقي في الشيء والاول هو في الحقيقة تأثير في بعض اوصافه

اعنى كونه شيئا آخر كذا فى حواشيه على شرح التجريد قوله
بما عسار نسبتها الى قدرته الخ ومثله مثل ان يعلم رفيقك الصديق
انك تريد ان تفعل كذا مثلا فانه يفعل لك ذلك الفعل قبل
ان تفعله شفقة عليك فالواجب تع لما كان عالما لجميع السرائر
والضماير والعواجل والاواجل والاوائل والعواقب فيعلم
انك لو علمت ارادتك لتفعلها فى كذا وكذا القدره لو اعطيتها
لتصرفها فى ذلك فيريده قبل ارادتك واختيارك ويوجده لك
شفقة عليك او لتجرعه الوجود عن تصرف الغير وتاثيره فيه
وليس فيه جور وظلم ومثله ان شخصا لو تعهد لضروريات
جماعة فى يوم مثلا وان كان فى تلك الجماعة شخص لا يحتاج الى
تعهده فى يوم لاستطاعته فى نفسه فالشخص الاول لاداء ما
التزمه ووفاء عهده لا يجوز ان يقوم الشخص الغنى لحاجات
نفسه ولا يلزم من ذلك ان لا يقدر الغنى لما يحتاج اليه بل
هيهات هيهات بين هذين المثالين والممثل فانه مفيد اصل
وجودنا بل وجود ما يتوقف عليه وجودنا مثل اباءنا وامهاتنا
واستعداداتنا جل عن اوجد وعظم عن ابدع وللمحققين من
الصوفية ههنا كلام يرجع الى ان لكل موجود لوازم فان اعمال
زيد مثلا لوازم وجوده وما يترتب على الاعمال لوازم الاعمال
مثل ان كان لشخص عبيد كثير عين كلا منهم لخدمة ويجب ما عينه له
يلبسه لباسا يناسبه مثلا يلبس الطباخ لباسا يناسبه
والمزارع لباسا يناسبه ومن هو فى خدمته لباسا يناسبه
فيرجع الى ملاحظة نظام الكل فيقرب العبد الى الجبر قوله

املت

مجموع

بمجموع القدرتين اه يمكن ابطاله بانه يلزم عجز الواجب فان قدرته
متعلقة بذلك الفعل فالاحتياج الى الاخر وهو قدرة العبد يستلزم
العجز ولا ينتقض بحمل القادرين كل منهما بحمل خشبة تلك الخشبة
لانقسام القوة وعدم انقسام القدرة والتعلق وقد استدل
الشارح على توحيد الواجب وسيجئ تفصيله قوله بل اراد
ان لقدرة العبد مدخلا الخ فالواضح بيان كيفية المدخل فانه
اراد انها بمجموع القدرتين يرجع الى مذهب الاستاذ فى خصوص
وصف الطاعة والمعصية بلا فائدة وجه لمخالفته الاستاذ وان
اراد معنى اخر فلا بد من بيانه قوله ان مذهب الحكماء والمعتزلة
وقال شارح التجريد ايضا وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرتهم
على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار قوله فاين المفر
نقل عن امير المؤمنين وامام المتقين على ابن ابى طالب كرم الله
وجهه انه قال بعده ففروا الى الله وليس هذا اعتراضا لافلاطون
بل اظهار المرام من كلامه بيت پيش كه براورم زدستت
فرياد بيت هم پيش تو از دست تو ميخواهم داد بيت وهو كلام فى
التوحيد والتسليم والرضاء قوله وبان الفرق بين القدرة
والعلم الخ عطف على قوله بان قدرة العبد فيكون تشنيعا اخر
ويصلح وجها لكون التسمية مجرد اصطلاح وفى تسميته لم يوجد
فيها الباء بل كان وان الفرق الخ ظ فانه عطف على قوله فان
القدرة الخ فيكون وجها ثانيا لكون التسمية مجرد اصطلاح مع
صلاحيته جعله تشنيعا اخر فالاولى الاستدلال من تغيير
القدرة على ان تسميتها قدرة مجرد اصطلاح والكاسى الفرق

بين العلم والقدرة مع قطع النظر عن نفسها **قوله** والله يعلم
استدل على وحدة الواجب الى اعلى ان حصول المقدمة الكلية
معنى وهو قوله متصف بجميع صفات الكمال منزه عن جميع سمات
النقص يعني جميع صفات الكمال حاصل له ولا شيء من سمات
النقص ثابت له اما ان يكون ابتداء بدون التوجه الى جزئياتها
اولاً واثباتها بابقاء كما هو اللائق في العلم بالكليات كما في
الكبريات الكلية فالاستدلال بها الى جزئياتها كما هو فيما نحن فيه
صحيح واما ان يكون باستقراء جزئيات موضوعها اولا واثبات
الحكم فيها ثم اثبات الحكم بالوجه الكلي على الاحكام الجزئية والا
يلزم المصادرة والظاهر عدم جعل الش قول المص فهو عالم
تفريعا كما سيأتي وعدم حمله اياه على التفريع هو هذا مخالف
ظ ما سيأتي ما فعله ههنا وانما قلنا انه ظاهر هذا بلا جزم
لجواز ان يكون له دليل خاص ايضا ورده هناك لكن كان
اللائق ان يظهر ويورد الدليل الخاص بطريق العطف
فالظهور من هذا الوجه لا يقال الش لم يستدل من الحكم الكلي
على الجزئي بل نقله ههنا ورد عليه كما قال وانت تعلم الخ
لانا نقول الش قبل الاستدلال بهذا الوجه ولم يسلب
صحته لكن قال ان دعوى اولوية كون الشيء منفردا كلام
خطابي بل شعري **قوله** وانت تعلم انه اه فان اولوية
كون الشيء منفردا محل تأمل كأن اثبت بالدلائل المذكورة
للتوحيد فتلك الدلائل كافية في اثباتها فلا حاجة الى
ما ذكره ههنا **قوله** وعدهما من الصفات اقول هذا العموم

صح

صحيح ولا حاجة الى اخراج السمع والبصر عن هذا الحكم بانهما راجعان
الى العلم بالمسموعات والمبصرات كما نقل عنهم فانه يجوز ان
يترتب على ذاته ما يترتب على سمعنا وبصرنا بل على قوة
سامعتنا وباصرتنا فيجوز ان يكون عين القوتين ايضا بالمعنى
المذكور بل يمكن اثبات اللمس والذوق والشم ايضا بالمعنى
المذكور وان لم يقل فلا حاجة ايضا للحكماء الى نفي العلم
بالجزئيات اتكاء على ان الجزئية والكلية ليستا صفتين
للمعلوم بل هما صفتان للعلم فان الجزئي هو العلم الاحساسي
والواجب منزه عن الاحساس والآلة فلا يكون عالما بالجزئيات
وسيجيء تفصيلا في بحث العلم لانه يجوز ان يترتب على ذاته
ما يترتب على آلاتنا وحواسنا على قياس سائر
الصفات **قوله** فالواو هذه المرسة اعلى اه اشارة الى ما نقلناه
عن مقالة بعض المحققين في عينية الوجود فارجع اليه **قوله**
انها عندهم من الاعتبارات العقلية اه الوجود للاشياء اما بان
يتحقق هو بنفسه بدون ان يرتبط بشيء آخر كوجود الجواهر
واما ان يوجد بنفسه ويكون ايضا له ربط بشيء آخر كوجود
الاعراض مثل السواد والبياض مثلا فانهما موجودان بنفسهما
ومع ذلك لهما ربط بشيء آخر ويحملان على موضوعهما و
صدق الحمل باعتبار الوجود الرابطي والوضعيات اي
مواداه ومطابقه الوجه الرابطي وان كان الوجود النفسي
ايضا لازما للصدق فماله وجود على معنى ان المصحح للحمل اي
الحكم بالاتحاد في الوجود اتحادا عرضيا كما في الوصفيات

مطلقا حقيقيا او انتزاعيا هو الوجود الرابطي كما حققه هذا
الشارح في حواشيه ومعنى الاتحاد في الوجود بالعرض ان الوجود
الذي للموضوع بالذات ينسب الى المحمول بالعرض لعلاقة
المقاربة على ان يكون مجازا في الاتصاف وهذا ايضا مصرح
في حواشيه فالقدر المشترك اللازم للحمل في الاعراض و
الانتزاعيات انما هو الربط للموضوع حتى ينسب وجود
الموضوع اليه فلا يرد اشكال في كون زيد اعمى قضية خارجية
لان وجود زيد في الخارج بالذات ووجود الاعمى بعينه بالعرض
وفي صدق هذا الحكم لا فرق بين زيد اعمى وزيد ابيض لان
المعنى فيهما ان وجود الموضوع بالذات وجود للمحمول بالعرض
ويكفي في هذا الحكم الوجود الرابطي ثم فرق بين الانتزاعيات
التي من المعقولات الثانية على التحقيق مثل الوجود والوجوب
والامكان وغير ذلك من الامور العامة والانتزاعيات
التي ليست من المعقولات الثانية مثل الاعمى مع كون كل
منهما ليست من الموجودات الخارجية وثابتا وبهما في ليس ص
الانتزاع من الامور الخارجية وبين انه لم كانت الاولى
من المحمولات العقلية والقضايا الذهنية والثانية من
المحمولات الخارجية بان انتزاع المحمول من الامر الخارجي
لا يكفي في كون القضية خارجية بل يجب ان لا يكون
المحمول في ظرف الانتزاع مخلوطا بالموضوع مثلا ان
الاعمى لو انتزعناه من الامر الخارجي الحاضر وكونه موجودا
خارجيا وبقي المنتزع منه بعد انتزاع الاعمى موجودا

بحاله

بحاله بخلاف الوجود وسائر الامور العامة فانها مخلوطة
بالموضوع في ظرف الانتزاع فاذا انتزعنا الوجود من الموضوع
لم يبق الموضوع موجودا وان اردت التفصيل فيه فارجع
الى حواشيه في بحث الوجود الرابطي والعدم الرابطي ولعل
الله يوفقك باستنباط دقايقها فيه ثم اقول يفهم من كلامه
ههنا ان شرط الاتصاف بشيء في ظرف ان يتحقق الوصف في
ذلك الظرف باحد انحاء الوجود المذكورة ولا يكون مخلوطا
في ذلك الظرف بالموضوع فح يرد الاشكال بكون الامور العامة
مثل الوجود من المحمولات الذهنية لانها منتزعة من الامور
الخارجية لا من الامور الذهنية وان كان غير مخلوط في
الذهن فانتزاعه من الامر الخارجي وعدم خلطه في الذهن
لا يحقق الشرطان معا في ظرف الذهن او الخارج قوله
مستكملا بالغير سواء كان ذلك الغير مستندا الى ذات الواجب
اولا والا فان خص الغير بالغير المستند الى ذات الواجب
فالغير المستند الى الواجب يبقى خارجا عنه فان ادخل في
الاستناد الى ذات الواجب في الاستناد اليه لا يلزم
استحالة صدور الكثرة عن الواحد وان كان خارجا عنه
ايضا يختل الحصر وبعد تعميم الغير احتمال علية بعض الصفات
لبعضها ايضا باطل ولو كفى الاستناد الصفة الواسطة اليه
في رفع استحالة كونه مستكملا بالغير لجاز ان يكون ذلك
الغير غير الصفات ايضا ولا فرق بينهما الا في العام وعدمه
ولا تاثير له في رفع الاستحالة قوله فلا يكون مصدر الكثرة

مطلب
الاستدلال على قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

استدلوا عليه بوجوه احدها انه لو كان الواحد الحقيقي مصدرا
لامرين كا وب مثلا كان مصدرا لا ولما ليس لا لان ب
ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين واجيب بان نقيض صدور
ا لا صدور ا لا صدور لا ا اعني صدور ب وهذا الوجه كتبه
الشيخ الرئيس الى تلميذه بهمنيار حين طلب منه البرهان على
هذا المطلب قال الامام العجب ممن يفني عمره في المنطق
ليعصمه عن الغلط ثم يهمله في مثل هذا المطلب الاعلى حتى يقع
في غلط يضحك منه الصبيان اجاب الش في حواشيه على التجريد
في بحث العلة والمعلول عن الجواب المذكور بان نقيض صدور ا ليس
صدور ا فهو لا صدور ا فما اتصف بصدور لا ا فقد
اتصف بلا صدور ا فاذا كان له حيثيتان جاز ان يكون متصفا
من حيثية بصدور ا ومن حيثية اخرى بلا صدور ا من غير
تناقض اما اذا لم يكن له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف
بهما واجاب الاستاذ بان نقيض صدور ا لا صدور ا بمعنى
الرفع المصدري لا بمعنى عدم صدور ا بل هو نقيضه باعتبار
حمل هو هو والكلام في الاتصاف بصدور ا الذي هو حمل
اشتقاق والحاصل ان لكل شيء نقيضين باعتبار حملين
حمل اشتقاق وحمل هو هو مثلا الوجود نقيضه باعتبار
حمل اشتقاق هو العدم لا يمكن ان يخلو شيء عن
الاتصاف باحدهما فان كل شيء اما موجود واما معدوم
ونقيضه باعتبار حمل هو هو اللاوجود فان كل شيء
اما وجود واما لا وجود وغايته ان كل شيء موجود او

معدوم

ای باعتبار حمل الوجود اشتقاقا ١٢

معدوم بسوى مفهوم الوجود وحصصه وافراده لو يصل بها ب
يصدق عليه انه لا وجود بحمل هو هو اي الحمل المواطاتي وكذا
فالمتصف بالوجود بالاشتقاق متصف باللاوجود بالحمل [illegible]
وكذا متصف باللاوجود بالحمل الاشتقاقي فان الموجود له
وصف مثلا مثل الشكل ويصدق على الشكل انه لا وجود وكذا
الموجود متصف بالشكل بالاشتقاق فيلزم ان يتصف بما يصدق
على الشكل بحمل هو هو بالاشتقاق ايضا ولا استحالة فيه لان
اللاوجود ليس نقيض اشتقاقي للموجود وقد نقل الش في حواشيه
على التجريد عن الشيخ الرئيس ان المحمول على عرض ذاتيا كان
او عرضيا موجود في موضوع العرض وجود العرض فيه وقد قال
الش في حواشيه في بحث تمايز الاعدام سابقا على الدليل المذكور
في جواب ما اورده نفسه على القايل بان الاتصاف بالخاص
يستلزم الاتصاف بالعام وعروض جزئي من الجزئيات
العام يستلزم عروض العام منه انه يلزم ان يكون كل جسم متحرك
لا متحرك ضرورة اتصافه بالشكل مثلا الذي هو فرد اللاحركة
بل ان يكون جميع الماهيات متصفة بنقايض ما هي متصفة بها
ويمكن الجواب بان الصادق على الشكل هو اللاحركة بمعنى ما
ليس بحركة لا بمعنى سلب الحركة فاللازم منه اتصافه بما ليس
بحركة لا بسلب الحركة ومعنى اللامتحرك هو الثاني لا الاول والعجب
انه ذهل ثانيا والثاني من الادلة انه لو صدر عن الواحد
ا وب مثلا فمصدريته لا غير مصدريته لب ولا يجوز ان يكون
المصدريتان المتغايرتان عين الواحد الحقيقي وهو ظ ولا جزءا منه

اذ لو كان كل منهما نفس الواحد الحقيقي [illegible] لكان الامر واحدا

لاستلزامه التركيب ولا لاحدهما ء او الاخر عينا او خارجا
لاستلزامه التركيب ايضا فاما ان يكون احدهما عينا والاخر
خارجا او يكون كلاهما خارجين فلابد للمصدرية من علة ولا
يجوز ان يكون العلة امرا اخر غير الواحد الحقيقي والا لزم احتياج
المعلول الى ذلك الاخر وهو خلاف المفروض فعلة المصدرية
يجب ان يكون هو الواحد الحقيقي فينقل الكلام الى مصدريته المصدرية
وهكذا فيتسلسل اقول بل يكفى في الاستحالة احتياج المعلول الى المصدرية
لانه يستلزم ان لا يكون العلة واحدا حقيقيا ولم يريدوا بالمصدرية
المعنى الاضافي حتى ينتقض الدليل عند صدور الواحد عن الواحد
ايضا او يمنع بعدم على المعنى بانه اضافة بل ارادوا الخصوصية
التي يصدر بها ذلك المعلول الخاص والخصوصية ايضا لفيق
العبارة فانها عند صدور الواحد عن الواحد هي ذات الواحد
وحققه الشارح في حواشيه على التجريد بانه يجب ان يكون للعلة
حصوصية مع كل معلول بحيث لا يتاركه فيها غيره مطلقا
سواء كانت تلك الخصوصية موجودة اولا ورد ما اورد
على الدليل بانه يجوز ان يكون خصوصية بين العلة ومعلولاتها
يمتاز بها عن غير المعلولات بانه اذا اشترك الخصوصية
بين الجميع ولم يتحقق ما يحصل لكل واحد لم يتحقق منشأ خصوصية
كل واحد وهويته التي بها يمتاز عن غيره فتلك الخصوصية
لو اقتضت شيئا لاقتضت القدر المشترك اقول هذا
انما يتم اذا التزم ان فاعل التشخص هو فاعل الوجود كما
ذهب اليه اهل التحقيق بل على ما عينته واما لو قيل لمعا

لمعايرتها

لمغايرتهما وجواز مغايرة فاعلهما فلا قال بعض ائمة طريقتنا
امام الصوفية الامير الكبير السيد علي الهمداني قدس الله
سره في رسالته العقلية الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
بالدليل العقلية العقلي والكشفي والشرعي قال الشيخ ركن
الدين علاء الدولة قدس سره في العروة والقائل بان لا
يصدر من الواحد الا الواحد متمسكا بقوله تعالى خلقكم من نفس
واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء
وهذه سنة الله في خلق خاتم التركيب الذي هو المظاهر
من ايجاد الموجودات كما قال في محكم تنزيله وسخر لكم ما في
السموات وما في الارض جميعا منه فصار العقل في
اثبات وحدة الذات وتنزيهه عن ان يكون مصادرا
للصادرات المختلفة والاعراض الطارية يجب تصديقه
وقد برهن العقل على ان لا يصدر عن الواحد الا الواحد
والشارح في شرحه للهياكل اول كلام بعض الاكابر من
الصوفية حيث قال بجواز وجود الكل عن الواجب بلا
واسطة وليس بين الصفات علية لبعضها على بعض
وان كانت باعتبار التعلق مترتبة فان العلم ما لم يتعلق
بالمعلوم لا يصح تعلق الارادة به وما لم يتعلق الارادة به
لم يصح تعلق القدرة وان كان ترتيبا ذاتيا والله الهادي
قوله فاعلا وكلا قابلا استدلوا على ان الشيء الواحد
لا يكون قابلا وفاعلا لشيء واحد بتنافي لازميهما اعني

المتعلقات

مطلب
الاستدلال على قولهم
الواحد لا يكون قابلا
وفاعلا لشيء واحد

الامكان والوجوب وذلك بان نسبة الفاعل الى المعلول بالوجوب
ونسبة القابل بالامكان وبين الوجوب والامكان منافاة
فيلزم ان يكون بين ملزوميهما ايض كذلك والا يلزم اجتماع
المتنافيين وهو وجوب المعلول وامكانه بالنسبة الى شئ
واحد هو القابل والفاعل فرضا واعترض بانه ان اريد
وجوب المعلول عند وجود الفاعل كليا سواء كان مستجمعا
لشرائط التأثير اولا فمم لان الفاعل الغير المستجمع لشرائط
التأثير لا يستلزم المعلول وان اريد وجوبه عند وجود
الفاعل المستجمع لشرائط التأثير فمسلم ولكن القابل ايض
كذلك واجيب بان المراد جواز كون الفاعل علة تامة
موجبة في الجملة بخلاف القابل فانه لا يكون كذلك اصلا
بضرورة الاحتياج الى الفاعل في كل معلول ولو سلم فنقول
ان استحالة اجتماع نسبتي الوجوب والامكان بين شيئين
معينين وانما يستحيل ان لو كانتا من جهة واحدة وهو
مم ضرورة ان جهة الفاعلية غير جهة القابلية فان رد
بان اختلاف الحيثية التعليلية لا يفيد في رفع استحالة
اجتماع المتنافيين انما يفيده اختلاف الحيثية التقييدية و
المتحقق ههنا هو الاول اقول لا يخفى انه ح يكون العلة
فيما نحن فيه مركبا لا واحدا حقيقيا فان الفاعلية
ح مقدم على وجوب المعلول ووجوب المعلول متقدم على
وجوده لان المراد من الوجوب الوجوب السابق

التقييدية

وليس

١٠٧

فلس

وليس المراد من الفاعلية الاضافة المتأخرة عن ذات الطرفين
بل الجهة التي هي علة لوجوب المعلول وقد يعبر عنه بالتأثير بل
لا يمكننا تعيينه ولا يرد علينا انه لا يوجد علة بسيطة لانه
على تقدير عدم كون الفاعل قابلا لمعلوله يكون الفاعل الموجب
هو ذات الفاعل ولا يحتاج الى التزام جهة اخرى لوجوب
المعلول اي الوجوب السابق بل نقول يلزم الاختلاف في الحيثية
التقييدية ايض لان المعلول انما يجب بالقياس الى ذلك الواحد من
حيث الفاعلية لا من حيث ذلك الواحد فقط وسواء
ان نقول في القابل وامكان المعلول بالنسبة اليه بمثل هذا التقسيم
اولا يرتفع اجتماع المتنافيين فالحق في الجواب عن المناقشة
ان يقال ان حيثيتي الفاعلية والقابلية اما تقييديتان او تعليليتان
وعلى اي تقدير لا يكون الفاعل والقابل واحدا اما على تقدير
كونهما تقييديتين فظ واما على تقدير كونهما تعليليتين فلان
الفاعل ح هو الفاعل مع وصف الفاعلية والقابل هو
ذات الفاعل فقط والشارح المحقق اجاب في حواشيه على
التجريد عن هذه المناقشة بان الفاعلية والقابلية امران
مختلفان لاختلاف لازميهما فلا يكونان من جهة واحدة
فلا بد لهما من جهتين ينبعثان عليهما وبه يتم المط واجاب
الاستاذ روح الله روحه بان التنافي بين اللازمين بالذات
لا يستلزم التنافي بين الملزومين بالذات لانه لا يلزم من
اجتماع الملزومين في محل واحد من جهة واحدة اجتماع

تعليليتان

اللازم ما نحن فيه بما فيه تلك الجهة اعلم ان الاستاذ في حواشيه
على التجريد بعد ما اجاب بالجواب المذكور ههنا اورد
بقوله على ان تحقق الاختلاف بين اللوازم قد عرفت
حاله سدا ما مل ثم قال لا نبي على اصل الدليل تنافي اللوازم
لا يدل على تنافي الملزومات فان تفريق البصر لازم للبياض
وعدم تفريق البصر لازم للحركة ولا يلزم تنافي بين البياض
لانا نقول اللوازم قد يكون حملية وقد يكون اتصالية وتنافي
اللوازم في الصورة الاولى غير مستلزم لتنافي الملزومات
وذلك لان اجتماع الملزومات في محل وحملها عليه لا يقتضي
صدق اللوازم وحملها على ذلك المحل فان صدق البياض
والحركة على الجسم لا يستلزم حمل التفريق وعدمه على الجسم
واما في الصورة الثانية فلا شك في استلزام تنافي اللوازم
لتنافي الملزومات وذلك لان اجتماع الملزومات في الواقع
يستلزم اجتماع اللوازم فيه وصدق المقدمات في نفس الامر
يستلزم صدق التوالي فيها وما نحن فيه من هذا القبيل وذلك
لانه اذا صدق ان ا مثلا فاعل لب وجوب ب عنده واذا وجب
صدق ان ا قابل لب امكن وجود ب عنده وبوجه اظهر وهو
ان تنافي اللوازم يستلزم تنافي الملزومات اذا كان
اجتماعها في محل مستلزما لاجتماع اللوازم في محل كما فيما نحن فيه
فان اجتماع الفاعلية والقابلية في محل واحد بالنسبة الى شيء
يستلزم اجتماع الوجوب والامكان في هذا الشيء واذا لم يكن

اجماعها

احماعهما في محل مستلزما لاجتماع اللوازم في محل فلا يستلزم تنافي
اللوازم تنافي الملزومات كالمثال المذكور انتهى **اقول** لا يخفى
ان العلاوة اشارة الى ان الوجوب هو الوجوب بالغير
والامكان هو الامكان بالقياس الى الغير ولا منافاة بينهما
فان كل ممكن واجب لعلة وجوده وجوبا بالغير ممكن بالقياس
الى غيرها بل الواجب ايضا واجب بالذات ممكن بالقياس
الى الغير وفيه ان الكلام في الوجوب والامكان بالنسبة الى
الفاعل القابل الواحد لا بالنسبة الى شيئين ولا شك في منافاتهما
مقيسا الى شيء واحد ثم لا يخفى ان ما اورده بقوله لا نبي على
اصل الدليل الخ لا نظهر فرق بينه وبين ما اورد له على
جواب الشارح فان الوجوب بالغير والامكان بالقياس الى
ذلك الغير متنافيان لا يجتمعان في موضوع واحد فانه يستلزم
وجوبه وعدم وجوبه بالنسبة الى شيء واحد ولا في زمان واحد
ولا ينفع عقد القضية حملية او اتصالية فانهما لا يجتمعان اذا
كانا في شيء مقيسا الى شيء واحد ويجتمعان اذا كانا في شيء
منسوبا الى شيئين والنقض عقد القضية اتصالية في المثال المذكور
ممكن بان يقال اذا تحقق الجسم الابيض يقتضي تفريق البصر واذا
تحقق الجسم المتحرك لا يقتضي تفريق البصر فاذا تحقق الجسم الابيض
المتحرك يقتضي ولا يقتضي تفريق البصر ما مل فانه يمكن ان يريد
من الاتصالي ما لا يصح الحمل فيه اصلا ولا يخفى عليك انه على
ما ذكره الشارح ههنا لا يتم الاستدلال فكيف لحواشيه ههنا الى

ما ذكر فی موضعه فی المنع الاتی بقوله ولو سلمنا کونه واحدا
حقیقیا الخ الا ان یکون اشاره الی ایراد ولم یذکر ههنا مثلا انه
قول المستدل یجوز ان یکون الفاعل علة تامة موجبة فی الجملة
بخلاف القابل محل تامل لان من یقول ان الشیٔ الواحد یجوز
ان یکون فاعلا وقابلا من جهة واحدة کیف یقول باحتیاجها
الی غیر القابل کلیا تامل ولا تغفل عما قاله الاستاذ ایضا الا
ان الشارح اجاب ههنا عن الاعتراض بعدم الفرق بین القابل
والفاعل بوجه آخر غیر جواز کون الفاعل علة تامة موجبة
فی الجملة ولیطلب من حواشیه للتجرید فی بحث العلة والمعلول
حیث قیل والقبول والفعل متنافیان ولعل فیه ایضا
خدشة تظهر للمتامل فیها حاصله اختیار الشق الثانی من
الترديد بان القبول اما بمعنی الاستعداد ای کون الشیٔ
متهیئا لقبول الاثر او بمعنی الامکان الذاتی ای جواز الا
تصاف بالاثر ووجه الخدشة ان الاستعداد والامکان
الذاتی المنافی للاتصاف او المجوز بعدم الاتصاف ممنوع
بل مردود وانما المسلم هو الاتصاف الحاکم بحقیقته فی ضمن
الامکان العام المجامع للوجوب وکذا فیما ذکره السید
السند خدشة حیث قال ان المعلول وان توقف وجوده علی
کل واحد من علله لکن الفاعل هو الذی یقتضیه ویوجده
والقابل لا یقتضیه ولیس له الا استحقاق وجود المقبول
واذا اعتبر معه شرائط التأثیر وارتفاع الموانع لا یقتضی

ای بر



حصول الاثر بل هو علی امکانه الاصلی انما المقتضی للاثر
هو الفاعل ووجه الخدشة ان الفاعل لما لم یقتض المعلول
لذاته فرضا بل لشرائطه فالمعلول واجب بالقیاس الی الفاعل
بشرط الشرائط لا لذاته وکذا القول فی القابل المقبول واجب
عنده بشرط سایر العلل فان الوجوب بالغیر لا یخرج عن الامکان
الذاتی فی الفاعل والقابل تامل **قوله** فیمنع احتیاجه مکابرة الخ
والا فیلزم سد باب اثبات الصانع لجواز انتهاء سلسلة
الحوادث الی قدیم وان نقل الکلام الی ذلک الممکن یقول
لا یحتاج الی علة لانه قدیم وعلة الحاجة هی الحدوث عندکم **قوله**
قول مساهل فی نفسه الخ فان الصفتیة یستلزم الاحتیاج
فالقول بعدم الاحتیاج ینافیها مع قطع النظر عن کونها قدیمة
والصفتیة مع العدم ینافی القاعدة المذکورة ولا دخل
للقول بعدم احتیاج الصفة فیها **قوله** لا اضافة وسلوب الخ
الخ یجوز ان یکون الذات بشرط اضافة او سلب فاعلا او بشرط
اضافة او سلب مثلا قابلا لا ان یکون المجموع الذات مع الاضافة
او السلب فاعلا او قابلا حتی یرد ان المجموع المرکب من
الذات والاضافة او السلب غیر موجود فکیف یکون فاعلا
او قابلا للصفة الموجودة فی الخارج لکن یلزم ان یکون شیٔ واحد
بعینه فاعلا وقابلا فیلزم اجتماع المتنافیین والحاصل ان
الفاعل ان کان هو الذات مع اضافة او سلب ای مجموع
الذات والاضافة والسلب فیلزم ان یکون المعدوم علة

لقبض در

ممکن ص

فاعلية للموجود وكذا القابل وان كان هو الذات بشرط الاضافة
والاضافة خارجة عن الفاعل فيلزم اجتماع الفعل والقبول
في ذات الفاعل ولا يتصور كون الاضافة او السلب داخلا
في احدهما وان كان خارجا عن الاخر لان الفاعل والقابل للموجود
يجب ان يكون موجودا ولا وجه لان يجعل الفاعل مثلا وهو
الذات والوجوب بالنسبة الى مجموع الذات والاضافة
وكذا القابل يكون هو الذات ويكون الامكان بالنسبة الى
مجموع الذات والاضافة لان الدليل المذكور لو تم لدل
على ان الوجوب والامكان بالنسبة الى ذات الفاعل والقابل
فلا فائدة في اعتبار السلوب والاضافات في رفع فساد كون
الشيء فاعلا وقابلا وان دفع فساد صدور الكثرة عن الواحد
اجاب الشارح في حواشيه للتجريد عن هذا المنع المذكور بان اتصاف
الواجب بالسلوب والاضافات المتكثرة انما هو بعد صدور
الكثرة عنه تم ضرورة توقف الاضافات على المضاف اليه
والكلام في الصادر الاول فليس في تلك المرتبة الا الذات
الواحد من جميع الجهات فان قلت سلب الشيء لا يتوقف على شيء
والواجب تم في اي مرتبة فرض متصف بسلب جميع ما عداه
عنه قلت السلب يعتبر على وجهين الاول على وجه السلب
المحض وح لا يكون شيئا منضما الى العلة يتعدد العلة لاجله
بل مصداقه اذ لوجد ذات العلة وسعى غيرها وح لا يعقل
تعدد العلة الثاني ان يعتبر له نحو تحقق لينضم الى العلة وله

بهذا



بهذا الاعتبار نحو من الوجود ولا يحصل الا بعد صدور الكثرة فلا بعد
الصادر الاول لاجلها لانه تحققها بعده فتأمل انتهى بعبارته
قوله لان القاعدة العقلية لا تشملها الخ هذا اذا استدل على
الاختيار من الحدوث واما اذا استدل عليه من اتقان الافعال
فقط شمولها لان الصفات لا شك انها من الافعال المتقنة
لما يترتب عليها من الآثار ما يترتب وقد استدل على علمه من
اتقان الافعال كما سيجيء فيلزم التنبيه بالنسبة الى المعلول العلم
او التخصيص للقاعدة العقلية فلو منع دلالة الاتقان على الاختيار
مع ما فيه فان الوصف من اثبات العلم ليس مجرد المعرفة وان
لم يكن للعالم قدرة واختيار وارادة بل لاثبات به قدرته
واختياره بل اتقان الفعل كما يدل على علمه يدل على قدرته
وارادته فان الآثار العجيبة الغريبة تدل على كمال قدرة صانعها
المريد جل جلاله لا مجال لمنع دلالة الاتقان على العلم كما
قد استدلوا فيلزم ما يلزم من التنبيه او التخصيص
كما تخصيص الحكم بزيادة انما يكون تخصيصا لو يلزم جريان
الدليل الزيادة في الواجب ايضا وحكم بالزيادة بهذا الدليل
في غير الواجب وخصص في الواجب لكنه محل تأمل ولا تتوهم
انه منع على المنع قوله لكنه اشارة لا يخفى عليك انه اذا
كان زيادة الصفات مشارا اليها بهذا الكلام فصريح هذا
الكلام ومفاده ومراده ماذا الا يلق الاشارة قد تورد في
موضع الصريح لان قوله وان لم يصرح صريح في ان ليس المراد

مانشمل الصريح فصريحها يكون اعم من الاتصاف بصفة زائدة
وعينه حقيقة ولما بط العينية الحقيقية من الامور المعانية
بديهة وجب تحققه في ضمن الاتصاف بصفة زائدة فصح
الاشارة لكن يرد انه لم يحمل كلام المص على نفي العينية
باي معنى كان فيكون الحكم بالزيادة صريح الكلام الا ان
يقال انه على هذا ايضا يكون اشارة لان صريح الكلام ومنطوقه
ايجاب الاتصاف بالصفات لذات الواجب وكون الصفات
زائدة ليس موضوعا ولا محمولا ولا مذكورا بوجه وبعد هذا
باي وجه استنبط يكون مشارا اليه **قوله** استدل
القائلون بالغيرية الخ اقول اثبات الغيرية بانها ليست عين الذات
لا يجعله مذهبا اخر غير ما ذهب الاشعري لان الاشعري
ايضا كان يقول بالغيرية بمعنى انها ليست عين الذات وانما يكون
مذهبا اخر حين يثبت الغيرية بمعنى صحة الانفكاك بخلاف ما قاله
الاشعري من انها لا غيره بهذا المعنى وهذا مع عدم صحته في
نفسه لا اشعار في دليله الى اثباته بل يظهر من قول الشيخ
الاشعري ان القدرة قد يزول الى ان صاحب هذا المذهب
معترف بان القدرة لا تنفك عن الواجب فيكون مذهبه
مذهب الاشعري غايته ان لا يقول بلفظة لا هو ولا غيره
**قوله** بخلاف ذلك كله يعني ان قدرته لا تزول ولا تزداد
ولا ينقص ولا يخفى ان عدم تاثير قدرتنا عند الاشعري
لا يصلح مؤيدا في نفي العكس عند من لا يقول به **قوله**

ولیس

وليس معه العالم الجواب عن قوله وايضا العالم الخ **قوله** نفي
غير المنفي من نوعه المراد من المنفي المسمى بالغير في قوله غير
زيد وغير عشرة رجال فانه منفي عنه الحكم السابق وهو السلب عنه صح
فيكون اثباتا فيكون حاصل المعنى ان ليس لنفي ما لم يدخل تحت
مفهوم لفظ غير ولم ينفه ولكن كان من نوع ما دخل تحته اي نفاه
ويحتمل ان يكون المراد من المنفي المنفي بليس وبالنفي النفي الذي
يستفاد من لفظ غير بمعنى ان لفظ غير انما ينفي ما لم ينفه ليس
ولكن كان من نوع منفيات ليس فانه كما ان زيدا ليس منفيا
بليس كذلك صفاته واجزائه ليس منفيا به بل منفيه الانسان
فقط فغير انما ينفي ما من نوع منفي ليس لكن يبقى الكلام في ان
احاد العشرة من الرجال من نوع العشرة وجزءها ولم ينفه
ليس ولا غير ههنا ولا يمكن ان يقال احاد الرجال ليست من نوع
عشرة رجال لان المراد من عشرة رجال هو الرجل مع وصف
العشرة والعشرة وصف زائد على ذات الرجال لحقيقة
عشرة رجال وحقيقتها ليست هي حقيقة الرجل فقط بل هو مع وصف
زائد هو وصف العشرية اي كونه عشرة فما هو من نوع عشرة
رجال هو عشرة رجال اخر لانه يلزم ان لا ينفي الاثنا عشرة
والثلثة عشرة والاربعة عشرة مثلا لان مراتب الاعداد
متخالفة بالنوع كما بينوا وقد صرح الشرح ايضا فيصح
قولنا ليس في الدار غير عشرة رجال مع وجود اثني عشرة
رجال مثلا وليس كذلك بل المفهوم اولا هو نفي وجود الاكثر

فلا يصح مع وجود الاكثر البته فيه انه انما لا يصح ليتحقق فرد اخر
من العشره هناك فان احد عشرة مثلا او الحقق تحقق تحقق
احد عشرة عشره فان الواحد الزايد على العشرة اذا ابدل
باى واحد كان من اجزاء العشره الاولى يكون عشره اخرى
وعدم تحقق الاقل عند تحقق الاكثر غير مسلم فان المسلم عدم
الجزئيه مع انه لا يضر فانه ان لم يتحقق الاقل عند وجود الاكثر
لم يصح الحكم في المستثنى والا صح في المستثنى منه فعلى اى حال
لا يصح الحكم بانه ليس في الدار غير عشره رجال حين وجد
احد عشر رجلا اما لوجود العشرات الاخر فلا يصح الحكم في المستثنى منه
واما لعدم وجود عشرة فلا يصح الحكم في المستثنى وان صح في
المستثنى منه فالقول بوجود الاقل عند وجود الاكثر وعدمه
سواء في عدم صحة الحكم المذكور غايته انه يختلف انه من جهة
عدم صحة المستثنى منه او المستثنى ويمكن الجواب بان العرف
واللغة لا نفرق بين المعروض وحده وبين المعروض مع
العارض حتى يجعلهما كالعين بحال العين ويجوز الحصر في احدهما
دون الاخر بل يجوز الحصر ايضا اذا قيل ليس في الدار
من افراد الانسان الا عشره رجال وظاهر ان ليس المراد
من افراد الانسان الا افراد المعروضة بوصف العشره
لكن يعلم انه يجوز الحصر فيه في الاقل كالثلثة مثلا عند وجود
الاكثر كالعشره مثلا لانه كما ان الجزء ليس عين الكل كذلك
الكل ليس غير الجزء فيجوز نفي كل منهما عند وجود الاخر

والزام

بانه سبحانه

[illegible]

الرب اطلاقه العدد الاقل الا مثلا ان الاربعة كم
علے ان الكل العدد ان الاربعة علے الثمانية وعلا انها لصدق كل
لو وجدت مع الاكثر ان التمانية لصدق وقط وان الباقي كذلك لصدق وعدم الاعداد احاد بمجالعه وجود
بانه وربعه معا اما الاول واحد ضمن افراده بالنوع وعدم الاعداد ... ونالیها لیس
اعداد بها وكل كلي كالصدق علے الاعداد ومجالعه احد بها ان من اسمه ... او قبل لیس
منحصر فیها كلها وقد وجد فیئاه علے احد منها ان لا اربع لصدق الا لانه الرابع
كمرمنها كما یصدق بالهیئة كالصدق علے ... منها والعدد مع ان اكثر ... معه
السود بعض المعالم كما لكل كالصدق حصول من بعده الموضوع مع ملاحظه العارض والا
بالهیئة وثانیها ان ابالکل علے لطلاق الكلام كالموضوع مع ملاحظه للا العوارض
الاقل مع الاكثر علاوة ... الرجال السطح نصف الاول والدولة الصحیح نوع
الدار علیه موضوع الغیرة وبین موضوعه من الاطراف ... بل بعون المصر وطاهر الارتفاع
نوعیه شنی وصف الغیره لو عادوا صحه وموضوع العیره ان ایسا وطاهر انه
لا نوع بیننا وصف وحده لو عادوا الحق الراحه مع موضوعه والا بسطها وفیها ... علیه فطاهر
عند من عن الغیره رجال مثلا الاشیاء بل ... الغیره ورجال محصور علی عاصمی
نوعیه فی الدار ترجمه الرجال الاشیاء ونوع ... بعضه ونوع لا ... بالا
واللغة لیس بالوالغیرة افراد والاشیاء نوع بعده ... الكل لیس لا بلعم ...
غیره ورجال مثلا الصحف بالنوع لانه لیس ان نقع عن الكل الا ان بلغم ورتبه
الواحد والعدد ... للنوع كما لانه لیس عن الكلمه لاحتمال
لا والیس عن الكل والا نوع كلما لان بالالباب الاصحل
لا عده والابالحد ... الحصر علے الاجل وجد غیره ونحو اخرجلا ولکن عبدالله
تقول فلم علم ... الدار عن بیته رجال الاجل ... افرادا لا بیه یعد ابیه الكلام
الاتفاق مثلا ... وبعطا الا بعد اذا من سبیل لی ... الفاعل ... ومع
فیصح لا یلزم ان ... ویطلق كل ما ... والعبد ... القاعده كا فیه
ولا الاثام وهو الفصل والمعام

والمرام ان العربه بهذا المعنى لا يصادف عربه الاجر وكذا ايسلها
لاتخ عن وجه من المستدل لكن قول الشارح وقد عرف الاشوى
العرين بانهما موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الاخر دال
على المصادقه حيث اورد بلفظ العرين مثنى ولم يقل عن الشئ
هو الموجود الذي يصح عدمه مع وجود الشئ فلا يكون الكل عين الجزء
لصحة عدمه مع وجود جزئه ولا يكون الجزء عين الكل لعدم صحة عدمه
مع وجود الكل قوله ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه لتفصيل
دليلهم ان الموجود في الازل لا يتوقف على شرط حادث والا
لكان حادثا اذ المتوقف على الحادث اولى بان يكون حادثا والمقدر
خلافه واذا لم يتوقف على شرط حادث كان جملة ما يتوقف عليه
وجوده في الازل فيمتنع زواله لوجوب وجوده بعلته واجيب بانه
لا يلزم من عدم توقف العدم على شرط حادث امتناع زواله
لجواز ان يكون مشروطا بعدم حادث ما فاذا وجد ذلك الحادث
فقد زال شرطه فيزول كذا في حكمة العين وشرحها وزاد السيد
قدس سره عند قوله فيمتنع زواله لوجوب وجوده بعلته بقوله
قدس سره وكل موجود ازلي يمتنع زواله ولعله لرفع احتمال
زوال المعلول بزوال علته فان علته موجود ازلي اقول
لا يخفى عليك ان هذه المقدمه لو اثبت بالدليل المذكور يلزم المصادرة
وان اثبت بدليل آخر يلزم الاستدراك اذ يكفي ان يقال
القديم يمتنع زواله لانه موجود ازلي وكل موجود ازلي يمتنع
زواله فلا حاجة الى باقي المقدمات قوله لا مجرد مصاحبتهما

وايماننا هذا على ان الدوام لا يستلزم الضرورة فتأمل قوله
النقض بالباري تعالى والعالم اقول يمكن ان يقال المراد انه جاز
انفكاكهما في العدم او الحيز اما بان ينفك كل واحد منهما عن الآخر
في الوجود او ينفك كل منهما عنه في الحيز او احدهما في الوجود والآخر
في الحيز وههنا كذلك قوله فيلزم ان يكون الجزء الخ فيحتمل جانبيته
وكذا يحتمل جامعيته بالعلة والمعلول المتلازمين كالفاعل الموجب
لمعلوله ومعلوله فان التلازم في الوجود لا يكفي في النقض
بالخروج لاحتمال ان يكون المتلازمان في الوجود صحيحي الانفكاك
في الحيز فلا حرج ومادة النقض يجب ان يتحقق والايجاب
الجزئي كاف في الصدق ولعدم الصدق يجب السلب
الكلي قوله بان يعقل وجود الخ ليس المراد انفكاكهما في
الوجود الذهني بل الانفكاك في الوجود الخارجي لكن في نظر العقل
قوله ولا الجزء مثل ذلك اي جواز انفكاك كل منهما عن الآخر
بين الصفة والموصوف فان الموصوف لا ينعدم بدون
انعدام الصفة وكذا الجزء لا ينعدم بدون الكل بل انعدام
الجزء هو انعدام الكل بعينه تأمل قوله قيد عدم او جرى
هذا المفهوم المردد فان القيد بعد الترديد انما هو المفهوم المردد
لا خصوص كل منهما ولذلك اورد قيد عدم او حيز معا ولم
يكتف بايراد قوله او حيز لانه بخصوصه ليس قيدا للتعريف
وكذا العدم ولذلك قال سابقا بعد الاعتراض الاول ولذلك
غير بعضهم بلفظ عدم وحيز لعل زاد قيدا آخر لانه ترك في المعنى

انعدام صح

قيد عدم

قيد عدم واورد بدله المفهوم المردد فمراده قدس سره من كلامه
ههنا انه اذا لم يكن في التعريف هذا القيد بل كان قيد عدم كما
نقل في تعريف الاشعري فيكون خلاصة كلامه ان هذا الجواب صحيح
لو كان الايراد المذكور على تعريف الاشعري اما لو اورد على
التعريف المختار فلا ويكون حاصل كلام الشارح بقوله قلت هذا
الجواب غير صحيح اه انه غير صحيح على تعريف الشيخ ايضا ويظهر
من لاحقه ايضا فتفطن هذا على ما نفهم من كلام الشارح ولا كلام
صريحا في كلامه قدس سره يدل على ما ذكر لجواز ان يكون مراده
قدس سره انه انما يصح اذا حذف قيد الخ ولم يثبت ايضا بقيد في
عدم كما اتى به الاشعري ووجه الصحيح انه يمكن ان يحمل امكان
الانفكاك في التعقل على امكان الانفكاك في الوجود الذهني لا على
انه يمكن الانفكاك في التعقل في الوجود الخارجي فيرجع الى تجويز العقل
الانفكاك في الخارج في بادي الرأي اولا ويرد على هذا ايضا
النقض بالصفة والموصوف قوله متميزا بدون ان يعقل
العالم الخ اقول لا يخفى ان كون العالم متميزا عند كون الواجب متميزا
عند العقل لا يستلزم عدم انفكاكهما حيزا في التعقل لان معنى عدم
الانفكاك حيزا ان يكون حيزهما واحدا لا ان يكون كل منهما متحيزا
وان كان حيز كل منهما مغايرا لحيز الآخر والا لما صح دفع النقض
بالجسمين القديمين بزيادة قوله في حيز لان الجسمين متحيزان
البتة فانفكاكهما في الحيز ليس الا بان يكون لاحدهما حيز وللآخر
حيز آخر وليس بان يكون لاحدهما حيز ولا يكون للآخر حيز اصلا

قوله تحقيقا او تقديرا اي الاذان لا يتحدا في الاشارة التحقيقية
بان تكون اشارة واحدة الى احدهما حقيقة والى الاخر بالعرض
كالهيولى والصورة وكذا الاعراض الحالة فيهما فان احدهما وهي
الصورة مشار اليها باشارة بالذات لانها المتحيز بالذات كما
مضوا والاخرى وهي الهيولى مشار اليها بتلك الاشارة بالعرض
هذا اذا اريد بالاشارة الحسية ما تؤول الى التحيز بالذات وهو
المعقول لان لي له هاهنا او هناك كما حققه قدس سره واما
اذا اريد بها الامتداد الآخذ من المشير خطيا كان او سطحيا
او جسميا فقد يكون المتحدان في الاشارة كلاهما مشارا اليهما
بالذات بمعنى انطباق طرف الامتداد بان يكون كل من المشارين
موصوفا اوليا للاشارة فان مدار الاولية في هذا المعنى على الانطباق
لا على القصد والتوجه كما يفهم من ظاهر عبارات بعضهم كما ان في المعنى
الاول على التحيز بالذات فاذا انطبق قطعة من الامتداد الجسمي
الوهمي الآخذ من المشير على جسم مشار اليه بالنفوذ فيه يكون
الهيولى والصورة بل الاعراض السارية فيهما ايضا مشارا اليهما
والعرض التمثيل فلا يضر ان القائلين بالعرضين بالمعنى المذكور
لا يقولون بالهيولى والصورة او التقديرية كما في اعراض
المجردات والمجردات فانهما متحدان في الاشارة التقديرية
لان المجردات لا تقبل الاشارة تحقيقا بل تقديرا للاشارة
فيها وتتحد مع اعراضها في هذه الاشارة التقديرية ومع
الاتحاد في الاشارة التقديرية مستندا بانه لو كان تخلفا

في الاشاره

في الاشارة التقديرية عند قبولها الاشارة الحسية غير موجه
في مقابلة الموقف والحاصل ان الاشارة تحتمل التحقيقي والتقديري
وكذا الاتحاد اما تحقيقي او تقديري فالاحتمالات اربعة ثم في
اعراض المجردات والمجردات لا يتصور الاتحاد التحقيقي في
الاشارة التحقيقية والاحتمالات الثلث الاخر متصورة
ومتفاوتة الصحة وفي الاعراض الجسمانية والاجسام لا يتصور
ان يراد الاتحاد التقديري في الاشارة التقديرية والثلث الاخر متصورة
متفاوتة الصحة بل الاشارة التحقيقية مطلقا في المجردات والتقديرية
مطلقا في الاجسام واعراضها غير معقول فعليك بالتخليص
ولا بد من ملاحظة ذلك الجزء فان الواجب لم ليس له جزء قوله
لا يترتب على ذلك لان التعدد لا يتوقف على الغيرية بالمعنى المذكور
حتى ينتفي بنفيها وان الصفة والموصوف لا محالة موجودان
متعددان لا يحتاج احدهما في الوجود الى الاخر والاصطلاح في العبر
لا يدفع هذه الاثنينية والتعدد والحق في الجواب ان يلتزم ان
الصفة والموصوف غيران ويمنع استحالة تعدد القدماء مطلقا
ويقال انما المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات او
صفات قوله ولا عبرة بحديث الوجود كما في سائر المحمولات
اي متحد فيه ان اراد الاتحاد في الوجود بالعرض بمعنى ان الوجود
بالذات للموضوع وجود بالعرض للمحمول او اعم من الاتحاد
بالعرض وبالذات لكن ما نحن فيه من قبيل الاول كما امضيناه
نقلا من الشارح من ان معنى الحمل في الوصفيات هو هذا فالحق ان

مالا يحملان ولا يتحدان في الوجود فالجزء الخارجي والكل عدان لكن
سنح ان الفرق بين المبادي والمشتقات على ما حققه هو السـ
في حواشيه على التجريد انما هو باعتبار بشرط لا ولا بشرط بالنسبة
الى الموضوع فالاول هو المبادي والثاني هو المشتقات كا
لبياض والابيض فاذا اتحد الموضوع مع المشتق اتحد مع
ما هو واحد بالذات معه اي اتحاد كان بل علاقة الاتحاد
بالوصف والوجود والتي هي المقارنة او المخالطة بالمفصل الذي
نقل عن الشيخ الرئيس في حواشيه في المبادي اظهر بل البياض
بشرط لا علاقة للموضوع غير محمول وغير متحد وغير مقارن
لانه قطع علاقته في اللحظ عن الموضوع فقوله بل البياض بشرط
لا علاقة له اضراب واعتراض عن سابقه من ان علاقة
الاتحاد في المبادي اظهر او انها فيها مثلها في المشتقات وبهذا
الاعتبار يسمى بياضا واذا اعتبر لا بشرط علاقة للموضوع الذي
لا بشرط الموضوع عبارة عن هذا الوصف سبيل البياض
يسمى ابيض فالمحمول هو ذات البياض الملاحظ باعتبار لا
بشرط وغير المحمول هو ذلك الذات الملاحظ بشرط لا فعدم
حمل المبادي باعتبار اعتباره بشرط لا الذي هو وصف لها
وهذا الوصف يرجع الى سلب المقارنة وانما هو له في اعتبار
العقل لا في نفس الامر فان البياض له علاقة البتة للموضوع
واعتباره بشرط الموضوع هو الشيء الابيض مثلا فاعل بعد
**قوله** وخلوها عنها في الازل اشارة الى دليل ابطلوا به

واعتراض

تمام

تمام الحوادث بذاته لو وسيجيء في كلام الشارح الفاضل حيث يقول
ولا يقوم بذاته حادث وهو انه لو جاز اتصافه بالحوادث لجاز
النقصان عليه وهو باطل بالاجماع وجه اللزوم ان ذلك الحادث
ان كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به
نقصا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من
صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان
كل ما يتصف هو به تعالى يجب ان يكون كمالا واعترض بانا لا نسلم
ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما يكون نقصا لو لم يكن حال
الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال
وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده لا الى بداية
ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على
ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك والخلو عن كل فرد يكون شرطا
لحصول كمال بل لاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصا
ولا يلزم قدم حادث ولا حدوث الواجب اقول الجواب
بانه متصف بكمال اخر قبل هذا الكمال لا ينفع في الاتصاف
بالنقص او الخلو عن كمال لان الكلام في هذا الحادث مثلا فانه
اما كمال فيلزم الاتصاف به في جميع الاوقات او نقص فيلزم
ان لا يتصف به الآن ايضا بل على تقدير كماليته يجب ان لا
يكون مشروطا بزوال كمال آخر بل يجب ان يكون كل جائز
الاجتماع مع الآخر ويجتمع معه فان التقابل بين الكمالات
وان استلزم استحالة الاجتماع لا استحالة كمال

من الكمالات لكن استحالة الاجتماع يستلزم ان يخلو ذات
الواجب عن صفة كمال توضيحه ان كون كل كمال مشروطا بزوال
كمال قبله لا يخرج الكمال اللاحق عن كونه كمالا حال وجود الكمال
الاول نظرا الى ذات الواجب والكمال اللاحق وكون عدمه
نقصا بالنظر الى ذاتيهما وهو ظ والا لزم الانقلاب لان اتصاف
الواجب به في وقت تا ان الممتنع بالنظر الى ذات الشيء فان
لا يكون ممكنا بسبب شيء فالكمال ليس الا نفسه لا هو مع
وصف الحدوث او المسبوقية غايته ان الكمال اللاحق
لما كان مشروطا بزوال الكمال السابق لم يمكن ان يجامعه
لانتفاء جزء علته التامة وهو عدم الكمال السابق المستلزم
لانتفائها فيكون مثله مثل ان يكون شخص مطلوبا بان محبوبان
لا يجتمعان فيضطر ذلك الشخص عند اختيار احدهما في
ترك الاخر لا انه لا يحبه وليس مطلوبا له بل لضرورة
امتناع الاجتماع يختار واحدا ويترك اخر وحاشاه تعالى
عن امثال ذلك ومما يوهم الاضطرار وقد سبق ان
المقدمة القائلة بانه متصف بجميع صفات الكمال منزه
عن جميع سمات النقص مما اجمع عليه العقلاء حتى استدل عنه
بعض المحققين على توحيده ثم فان انفراده اولى من كونه بان
مشاركا لغيره فالواجب تع في اعلى مراتب الكمال فلا يكون
له مشارك فكيف يجوز الاضطرار فيما هو كمال له ويجوز
امثال ذلك اخلال في اجلال شانه ويحصل في تبجيل برهانه

ولعصر

والعصر في تحقيق قدرته وسلطانه حاشاه ثم حاشاه
على ان كون الخاص كمالا لا يستلزم كون العام ايض كمالا لان
الاتصاف بالمقيد يستلزم الاتصاف بالمطلق بل الاتصاف
عين الاتصاف به وقد بينوه في موضعه وحل الشبهة المغالطة
المشهورة به والعام الذي هو منحصر في هذا الخاص لم يتحقق
فيه لا في ضمن هذا الفرد الحادث وهو ظ ولا في ضمن فرد
آخر والا لم ينحصر بل لامتناعه كما سيجيء بيانه بانه ان لم يمتنع
لم يمكن التصور الكلي المنحصر في فرد سابق الصدور وذلك الفرد
للزوم الترجيح بلا مرجح كما في غير المنحصر ومع حل الشبهة المغالطة
المشهورة به انه حلها بحفظه وقوله يسلمه لا ان الحكم بان
الاتصاف بالخاص يستلزم الاتصاف بالعام او انه عينه كما انه
منشأ حل المغالطة بل هو منشأ الايراد والمغالطة كما قالوا
لو كان الاتصاف بالخاص مستلزما للاتصاف بالعام لوجب
ان يصح ان يق الواجب ممتنع او معدوم لصدق قولنا الواجب
ممتنع النظير او معدوم النظير والجواب نسلم لزوم صحته
ومنع استحالته بان المحال انما هو امتناعه في نفسه او عدمه
في نفسه واللازم هو الامتناع العام او العدم العام لنفسه او
لنظيره ويحققه في ضمن الثاني واما النقض بالصفات الاضافية لنظره
فسيجيء الكلام فيها وفي جوابه ايض فانا نلتزم قدم الاضافات
ولا يلزم قدم طرف الاضافات فان الواجب وصفاته
ليست بزمانية ونسبته الى جميع الازمنة على السواء ويجوز

ان تتعلق الغير الزماني بالزمانيات في اوقاتها والتعلق الغير
زماني كما قالوا في علم الواجب انه بحضور الاشياء كلها
في وقت مع ان العلم دايمي وكذا الحضور بمعنى الانحصار مع ان
الحضور اضافة وسيجيء هذا ايضا تفصيلا بل الانصاف انه
بعد تجويز كون ما هو الكمال هو الصفة مع وصف الحدوث يكون
الخطاء اشد وافحش لانه يلزم ان يكون مع اعتبار الحدوث
معه وابي الثبوت للواجب ثم لكونها كمالا لا لهذا الوصف
فتأمل لعلك تجد ما لم اجد قوله ولهذا جوزوا الخ اقول تجويز
الانتقال لا يدل على قولهم بانها ذوات لجواز ان يقولوا بانها
صفات ولكن جوزوا انتقال الاعراض والصفات فيكون
خطاؤهم في هذا فقط وهذا لا يكون منشأ التكفير فالمقرر المبلغ
في جهالتهم القول بالقدماء ذواتا وصفاتا ومن اثبت زيادة
فعليه البيان بغير هذا الدليل نعم النقل بانهم قايلون بالجوهرية
محقق قال في الصحايف نقلا عن الانجيل مستخرجا عنه نقله
قال اوايل النسطورية ان عيسى هو الله وقال اوايل اليعاقبة
انه ابن الله وقال اوايل الملكائية ان الاله ثلثة احدهم
عيسى ثم عدلوا واضربوا عن التصريح بهذا القول المستكره فقالوا
ان الله تعالى جوهر واحد وله ثلثة اقانيم ذاتية اي ثلث
خواص جوهرية اقنوم الاب وهو الذات واقنوم الابن
وهو الكلمة واقنوم روح القدس وهو الحيوة وهذه الثلث
واحدة في الجوهرية ثم قالوا ان الكلمة اتحدت بعيسى واختلفوا

في الاتحاد

في الاتحاد فقالت النسطورية معنى الاتحاد ان الكلمة ظهرت في
عيسى وصارت معه هيكلا وقالوا ان المسيح جوهران اقنومان
احدهما الهي والآخر انساني ولذلك صح عنه الافعال الالهية
من اختراع الاجسام واحياء الموتى والافعال الانسانية
من الاكل والشرب وقالت اليعاقبة الاتحاد هو الممازجة
حتى يصير منهما شيء ثالث واقنوم الكلمة نزل من السماء وتجسد
من روح القدس وصار انسانا هو المسيح وهو جوهر من
جوهرين واقنوم من اقنومين جوهر لاهوتي وجوهر ناسوتي
وقالت الملكائية المسيح جوهران اقنوم واحد وانما وقعوا
في ظلمة هذه الشبهات لانه جاء في عدة مواضع من الانجيل
ذكر الله بلفظ الاب وذكر عيسى بلفظ الابن وذكر الاتحاد
والحلول انتهى ثم ظ قولهم في المعدول اليه من ان الله جوهر
واحد وله ثلثة اقانيم ذاتية اي ثلث خواص جوهرية انهم
يقولون باربع جواهر قديمة قوله واثبات ذاته وصفاته
القديمة اقول لا يخفى انه يلزم من اثبات ذات وصفات قديمة
اثبات ذوات قديمة وذلك لان الذات القديمة مع كل واحد
من الصفات او مع اثنين اثنين او مع ثلثة ثلثة منها مثلا موجودة
مغايرة للذات بالذات وليست من الصفات وهو ظ وليست
ايضا عين الذات القديمة بالذات لان الكل يغاير الجزء بالذات
ولا شبهة في وجود المجموع ايضا عند وجود كل واحد من اجزائه
واعتبارية التركيب لا ينافي وجودها حقيقة ايضا فيلزم القول

بذوات قديمة فتأمل قوله ومن اسنده الى الكشف الخ هذا على تقدير
ان يكون المسئلة مما لا يدرك بالكشف كما هو الظاهر الملايم لكونه
منتمة كلام بعض الاصفياء واما اذا كان المسئلة مما
لا يدرك الا بالكشف فيكون هذا كلاما في رد كلام بعض الاصفياء
ومقابلا له ولا يخفى عدم ملايمته قوله اما سمعا فلقوله تعالى
الخ الدليلان المذكوران ههنا انما يدلان على ثبوت اصل العلم
له تعالى واما التفصيل الذي سيذكره الشارح عند شرح قوله
بجميع المعلومات فلا يستفاد من هذين الدليلين اما الاول
فلانه انما يدل على عموم علمه تعالى على الغيب والشهادة في الجملة
واما الثاني فلانه انما يدل على علمه تعالى على افعال المتقنة لا على
جميع افعاله تعالى ولا على افعال غيره ان حمل به ولا يمكن دعوى
اتقان جميع افعاله الا ان يقال انه دليل على علمه تعالى على غيره
في الجملة على ما يقول فيما سيأتي اما علمه تعالى بغيره ولا يتعلق
بجميع الغير كلية وجزئية فلما سبق الخ ولا يخفى ما فيه فالاولى
ان يحمل هذه المسئلة كما يفصح عنه الفاء في قوله فهو عالم الخ
من متفرعات المقدمة المجمع عليها وهي قوله متصف بجميع
صفات الكمال منزه عن جميع سمات النقص نعم لو كان وجه
اجماع العقلاء على تلك المقدمة الكلية من جهة الاستدلال
بالمخصوص على جزئي جزئي من جزئياته لربما يحتاج ههنا
الى الاستدلال والا فلا قوله قال الله تعالى سنريهم
آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق

يحتمل

يحتمل ان يكون الآيات التي في الانفس غير الآيات التي في
الآفاق فيجوز ان يكون الآيات التي في الآفاق الموجودات
الخارجية والآيات التي في الانفس الموجودات الذهنية
من المعقولات الكلية الموصلة الى المجهولات كذلك وغيرها
ويجوز ان يكون المراد من الآيات التي في الانفس احوال
النفس ومراتبها وصفاتها وتقلبها في كل آن وترقيها
من مرتبة النفس الحيوانية الى مرتبة القلب ومنها الى مرتبة
الروح او السر على اختلاف القولين ومنها الى السر او
الروح على ذلك الاختلاف ومنها الى مرتبة الطور الخفي
ومنها الى مرتبة اللامقامية وفي هذا المقام يا اهل يثرب
لا مقام لكم اليوم كما بينه ارباب التحقيق فيكون المراد من
الآيات التي في الآفاق الموجودات الخارجية التي ليس من
قبيل احوال النفس ويحتمل ان يكون الآيات التي في الانفس
هي بعينها الآيات التي في الآفاق ويكون اشارة الى ما قال
به ارباب التحقيق من ان كل ما في الآفاق في الانفس وعلى هذا
اراءة آياته تعالى في الموطنين اي الآفاق والانفس كشهادة
عدلين لاثبات الحق وليس ما في الانفس موجودا ذهنيا
بل هو موجود عيني ايضا وايضا يجوز ان يكون قوله تعالى سنريهم
آياتنا في الآفاق وفي انفسهم اشارة الى مرتبة عين
اليقين بل الاول الى علم اليقين والثاني الى عين اليقين
وقوله تعالى حتى يتبين لهم انه الحق اشارة الى مرتبة حق

اليقين فيكون المراد من الآيات الصفات فلما رأينا صفاته تعالى
في الآفاق وفي الأنفس فرأيناه تعالى نفس الآفاق والأنفس
لان الصفات الشيء لا يتحقق الا في موصوفه فرأيناه
عين اليقين كما رأينا الآفاق وان كان ط قوله آياتنا
اشارة الى مرتبة علم اليقين لان الاستدلال من الآثار
كالنور للنار في مرتبة علم اليقين والبين يحتمل ان يكون القرب
الاستعداد كما قال ارباب الحقيقة يعني ان تطلع شمس
الحقيقة من مغربها فان مغرب شمس الحقيقة هذه الصور
الهيولانية والاعراض الجسمانية بل كل ما سواه تعالى من
الموجودات مغربها لاحتجابها قالوا وفي آخر الزمان تترقى
الاستعدادات بحيث يكون مغارب شمس الحقيقة
مطالعها فالشيون التي كانت منشأ الاحتجاب والاختفاء
شمس الحقيقة يكون منشأ الظهور بسبب ترقي الاستعدادات
**قوله** فانه هو الذي يعلمه ان اراد انه هو في نفس الامر
فمسلم لكن لا يستلزم العلم بهذا الحكم ولا بموضوعه لجواز ان لا
يحصل العلم بالعلم وان اراد انه هو في علمه فممنوع لذلك ايضا
فالاولى ان يستدل بان اتقان الافعال يستلزم علم
الواجب بان صانعها عالم وهذا يستلزم العلم بالصانع
لكونه موضوعه والكلام في انه بالكنه او بالوجه بحث آخر
والظاهر انه ليس مطلبا ههنا **قوله** وهذا مما وافق فيه
الفلاسفة اي استلزام علم شيء لشيء آخر علم الشيء الاول

بذاته



بذاته مما وافق فيه الفلاسفة المتكلمين لكن الفلاسفة لم يثبتوا علمه تعالى
بذاته من علمه بالاشياء بل اثبتوا علمه تعالى بذاته بانه جوهر مجرد
حاضر عند نفسه والعلم هو حضور الشيء عند العالم تأمل فيه فانه
فيه توهم دور لكنه مدفوع لان لهم دليلا آخر ايضا على علمه تعالى
بالاشياء غير ما سلكه المتكلمون وغير ما ذكر من علمه تعالى بذاته وهو انه
مجرد وكل مجرد يجب ان يكون عاقلا للمعقولات كلها فاطلب
تفصيله من الكتب المبسوطة فيكون نهجهم في اثبات علمه تعالى بذاته
وبالاشياء غير نهج المتكلمين فان المتكلمين اثبتوا اولا علمه بالاشياء
من اتقان الافعال ثم اثبتوا منه علمه بالاشياء علمه تعالى بذاته والحكماء
اثبتوا اولا علمه بذاته لما ذكرنا ثم اثبتوا منه علمه بذاته علمه بالاشياء
بانه علة الاشياء والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لا يخفى انه يلزم
استدراكه على ما ذكر لان اثبات علمه بذاته على ما ذكر انما هو
بعد اثبات علمه بالمعقولات كلها بعد اثبات علمه بذاته يكون
استدراكا وليس كاثبات شيء بدليلين ولا يمكن ان يكون المراد
ان استلزام علم شيء لشيء علم ذلك الشيء نفسه مما وافق فيه
الفلاسفة كما ذكره ولكن الفلاسفة اثبتوا علمه تعالى بهذه المقدمة
بنهج آخر لا بالدليل المذكور ههنا حتى قوله فانه هو الذي يعلمه
لانه علمه تعالى ليس استدلاليا يحتاج الى العلم بهذه المقدمة او
غيرها وخصوصا في العلم بعلم نفسه بالاشياء خصوصا في
العلم بعلم نفسه بنفسه كيف ونحن لا نحتاج في علمنا بعلمنا بشيء
الى الاستدلال لما اشتهر ان العلم بالعلم ضروري ما خالف فيه

بذاته صح

احد وانما الاحتياج الى هذه المقدمة لبناء اثبات علمه تعالى بها عليه
ولا يبعد كل البعد ان يكون المراد من قوله وهذا مما وافق فيه
الفلاسفة ان كونه عالما بجميع المعلومات مما وافق فيه الفلاسفة
وهذا هو التوجيه الملايم وقوله واشتهر عنهم الجواب عن
السوال المقدر بان المشهور على خلاف ما ذكرت وحاصل
الجواب انه اشتهر عنهم ذلك وليس ذلك مذهبهم عند المحقق
قوله فالصواب ان يوخذ اه اعلم ان ههنا مطلبين ولكل مطلب
ماخذ مطلب علم الواجب تعالى بالاشياء ومطلب عدم علمه تعالى
بالجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة وماخذ الاول على ما اشار
اليه هذه العلامة بقوله لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول واشار اليه الشارح ايضا بقوله والفلاسفة اثبتوا
علمه تعالى بطريق اخر يطول الكلام فيه ان ذات الواجب علة لجميع
الموجودات سواه تعالى وهو عالم بذاته والعلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول فيجب علمه تعالى بالمعلولات كلها فهذا الاخذ لو تم
لدل على علمه تعالى بجميع معلولاته كلية او جزئية وماخذ الثاني على
ما قالوا في موضعه ان العلم يجب ان يكون مطابقا للمعلوم
فالمعلوم ان كان متغيرا كما في الجزئيات المتغيرة يجب ان يكون
العلم المتعلق به ايضا كذلك واللازم اما مطابقة الامر الواحد
الذي هو العلم للامرين المختلفين اعني الجزئي المتغير في الوقتين
او عدم مطابقة العلم للمعلوم وبطلانهما ظ وتغير العلم على
الواجب وكونه محل الحوادث وخلوه عن صفاته في وقت

محال

محال فوجب ان لا يعلم الواجب تعالى الجزئي المتغير من حيث انه متغير
واشار اليه العلامة ههنا بقوله لامتناع كون الواجب اه فهذين
مطلبي الماخذين تنافي فيجب التغير في احد الماخذين حتى
لا يكون ما يلزم منهما متنافيين فلا يرد ان اختلاف الماخذ
لمطلب معين لا يستلزم اختلاف المطلب فان مطلب العلم يتعين
بكونه علم الجميع او البعض بل الدليل يدل على عمومه على ما ذكره ولكن
التغير اما بان يستدل على علمه تعالى بوجه لا يشمل الجزئيات المتغيرة
لا بالعلة فان جهة عليته تعالى شاملة للجزئيات واما بان يقال
الجزئيات من حيث هي جزئيات ليست معلولات له تعالى لان الجزئية
ليست باعتبار ان في المعلوم شيأ موجودا يكون باعتباره الشيء
الجزئي جزئيا بل المعلوم بالعلم الجزئي والعلم الكلي شيء واحد والفرق
في نحو الادراك فان الاول ادراك بالالات الجسمانية والثاني
ادراك لا بآلة جسمانية فمعنى نفي العلم بالجزئيات عنه تعالى نفي
الاحساس عنه تعالى عن ذلك علوا كبيرا لا نفي العلم بموجود
وليس فيه نقص بل في اثباته نقص والذي يظهر من كلام العلامة
بعد قوله فالصواب اه انه اراد بالمطلب ههنا المطلب الثاني
وغيره ماخذه قوله قلت حاصل مذهب الفلاسفة الخ ظ هذا
الكلام ايراد على العلامة الطوسي او توجيه اجمالا لتوجيه كلام
حيث قال اولا قلت ثم قال حاصل مذهب الفلاسفة ولم
ينقل حاصل كلامه فان حمل على انه توجيه اخر يرد ان ما ذكره
المحقق لو لم يحمل على ما ذكره الشارح مما وصححه لكان اللائق

ان يبين وجه صحته توجه اولاً ثم يتوجه الى ما وجهه نقضه وان
حمل على انه ايراد والظاهر هو هذا لان المحقق حصر العلم بالجزئيات
بالآلات الجسمانية والواجب منزه عن الآلات فكان
اللائق ان يبين وجه فساده اولاً بانه يلزم على هذا الضد نفي علمه
بالجزئيات غاية انه دليل آخر غير النفي ثم توجيه كلام الحكماء
بالتوجيه الذي ذكره الا ان يق انه اراد تحقيق كلام المحقق على
وفق مذهب الفلاسفة ولذا قال حاصل مذهب الفلاسفة
وارد لفظ قلت باعتبار زيادة التحقيق فيه وقول المحقق
وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة معناه وادراك
الجزئيات المتغيرة من حيث هي جزئية ولا يمكن ان يق النفي
صفة العلم حقيقة كالكلية والجزئية فيتوافق الكلامان وقد توجه
قولهم بان الواجب يعلم الجزئيات على الوجه الكلي انه ليس
في علمه كان او يكون وليس داخلا تحت تعريف الزمان
ونسبته الى جميع الازمنة على السواء كما هو شأن الكلي وقد
يق ايضاً ان الكلي قد يطلق على ما لا مقدار له ولا بعد ولا جهة
كما يق للعقول والنفوس ورب النوع كليات بهذا
المعنى وفائدة الكلام ان علمنا بالجزئيات بالارتسام في الآلات
الجسمانية فله مقدار وبعد وجهة قال في العروة القائل
بان الله تعالى عالم بالكليات لا بالجزئيات نظراً الى علمنا
وحذراً من حدوث الشيء في علمه مما يوجب النفي ويقول
انه عالم بالجزئيات على الطريق الكلي لا يجوز تكفيره لانه طالب
كمال



كمال الحق المتعال فيما يقول بل يجب تنبيهه لئلا يقيس علم
الواجب وجوده على الممكن وجوده الموصوف بالجهل السابق
غير آمن من النسيان اللاحق **قوله** يتشخص لا نوع له
والا لزم التس لان التشخص اذا كان له نوع لا يمتاز
بتشخص آخر وهكذا قال الشارح في حواشيه على التجريد وما
ذكروه من ان الشخص لا نوع له لا يطابق اصول القوم
فانهم حصروا الممكنات في المقولات العشرة حتى قال في التعليق
الاول لا نستطيع ان نذكر ذاكر شيئاً خارجاً عنها فليس في
الممكنات عندهم يتشخص لا يكون له حقيقة نوعية ولكن نقل
شارح حكمة العين عن الشيخ في جواب القدح في انحصار الاعراض
في التسعة بالنقطة والوحدة بانا نقول لا نقول ان الاعراض
الموجودة منحصرة في هذه التسعة بل ندعي ان الاجناس العالية
من الاعراض الموجودة منحصرة في هذه التسعة فلا ينتقض
النقطة والوحدة نقضاً على ما ادعينا لانهما ليستا بجنسين
فضلاً عن كونهما عاليين ومثله بمن يحصر ساكني البلاد
وقال فلا يدخل في غرضه ساكنوا القرى ونازلوا الصحاري
تأمل فاختر ما هو خير لك **قوله** وليس هذا مذهبهم لم يظهر
لي وجه ابتناء النفي على جزئية التشخص حتى يدفع نفي
الجزئية بل الذي يظهر ان الجزئية لو كانت بسبب امر
في المعلوم سواء كان جزءاً منه او عارضاً قائماً به او نفس
الوجود والمعلوم كما هو التحقيق عند الشارح يلزم ان لا يعلم

الواجب تعالى عن ذلك الجزئي واما اذا كانت الجزئية
من نحو الادراك فلا يلزم من نفيه عنه تعالى نقص لانه في الحقيقة
نفي الاحساس بالآلات الجسمانية فمدار الايراد والدفع
على ان الجزئية امر في المعلوم ام لا فلا يتجه ما ذكره المحشي
كما ذكر لانه للشارح ان يورد كلامه بوجه آخر الا ان يقال
اذا كان التشخص نفس الوجود الخاص بالموجود لا يكون امرا
موجودا او اعتباريا قائما به او منتزعا عنه في الخارج بل زيادته
في التصور على ما قرروا في موضوع الوجود العام فيمكن الارجاع
الى نحو الادراك فتأمل ثم ان كان التشنيع على القدماء بناء
على ما اشتهر بين المتأخرين كما اشار اليه قوله شنع عليهم فيه
بناء على ما اشتهر بين المتأخرين حيث لم يقل شنع على المتأ
خرين لما ذهبوا اليه من ان التشخص الخ وكذا الشيخ قوله
في حواشيه بعد تحقيق مذهب المتأخرين كما سبق وهذا
منشأ التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب بالجزئيات
وانهم لم يعتقدوا احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات تعالى عن
ذلك حيث لم يقل منشأ التشنيع عليهم اي على المتأخرين
فاشار الى انهم كانوا سبب التهمة والطعن على الحكماء المحققين
؎ عقل جزئی عقل را بدنام کرد ؎ کام دنیا مرد را ناکام
کرد ؎ فالجواب بانه ليس مذهبهم هذا بوجه وان كان على
المتأخرين فيبقى كون مذهبهم هذا بيانا في ما نقله وقرره في
حواشيه على شرح التجريد حيث قال المتأخرون حسبوا

ان التشخص

ان التشخص امر زائد على الماهية النوعية نسبته الى النوع نسبة
الفصل الى الجنس فيكون ذات زيد عندهم مركبا عقليا من
الجنس والفصل والتشخص وكما يصير الجنس بدخول الفصل
فيه متميزا عن المشاركات الجنسية كذلك النوع يصير بدخول
التشخص فيه شخصا متميزا عن المشاركات النوعية وجعلوا
الامر المسمى بالتشخص متشخصا بذاته كما سبق انفا وعلى هذا
يكون ذوات الاشخاص الاشخاص مختلفة بالحقيقة المخصصة
لكل منها ويكون اتحادها بالماهية النوعية التي هي بعض ما هو
داخل في قوامها ثم ان هذا الامر في الماديات يكون ماديا لا محالة
فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادي العالية وهذا منشأ التشنيع
على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب بالجزئيات وانهم لم يعتقدوا
احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات تعالى عن ذلك كما قال والذي يتحقق
من كلام القدماء ان الماهية النوعية انما تتشخص بنحو الوجود بل
تشخصه عين وجوده الخاص به لا بمعنى ان الوجود ينضم اليه
فيصير المجموع متشخصا بل بمعنى انه كما انه بالوجود يصير مبدأ
الآثار كذلك يصير به ممتازا بل الوجود والتشخص متحدان بالذات
متغايران بالاعتبار الا ان يتكلف ويقال المراد ان المتأخرين
حسبوا مذهب القدماء كذا لا ان المتأخرين جعلوا هذا مذهبا
آخر فيكون قول الشارح هناك والذي يتحقق من كلام القدماء
ان الماهية الخ ردا لما فهم المتأخرون من كلام القدماء وظنوا
انه مذهب القدماء فعلى هذا لا يبقى ايراد ولا على المتأخرين لانه

ليس هذا مذهبهم بل هذا ما فهموه من مذهب القدماء ولا على
القدماء لانه ليس هذا مذهبهم عند المحققين **قوله** هذا النحو من
الوجود والمقارن اه ليس الغرض من هذا التعدد ان امتياز
الوجود عن الوجود الاخر بسبب مقارنة العوارض والا لزم
التسلسل او الدور بل كل وجود في نفسه متمايز عن كل وجود اخر
والعوارض ليست مشخصا بل الغرض ذكر المشخص بحسب التحليل
من النظر عندنا وتختلف تلك العوارض بحسب اختلاف المدارك ولذلك
يخالف بعضنا بعضا في تعين جزئي معين بحسب هذا النظر مثلا
لو كان شيء في مقابلتنا وله لون مخصوص ومقدار مخصوص
وشكل مخصوص ومقارن مخصوص ومكان مخصوص الى غير
ذلك قد يعينه احد بالمقابلة واخر باللون واخر بالشكل واخر
بالمقدار مع الغفلة عن المشخص الاخر الذي عينه الاخر كل ص
ويصدق الاخر تعينه لو وقف مثلا لو قال احد هذا
الجسم الكبير وقال اخر اريد هذا الجسم الصغير مثلا يقول نعم
فظهر ان المشخصات بحسب تحليل النظر تختلف باختلاف
المدارك وبقي الكلام في الوجودات الخاصة بانها هل تتمايز
بذواتها فينافي الاشتراك المعنوي والا فينقل الكلام اليه
**قوله** لا مثل له من نوعه ويحتمل ان يكون الانحصار بحسب
الذات اي يمتنع فرد اخر منه في ذاته معا وبدلا لان الكلام
في ايجاد الفرد وتخصيص الكلي بهذا الفرد عند ارادته فيلزم
تحققه والانحصار الواقعي لا يعد وجه تخصيص هذا الفرد مع

السواء

السواء فيه الكل عند العقل وفي ذاته الكثيرين معا او بدلا
فالشمس مثال فرض على تقدير القول بامكان شمس اخرى
وتحقق على تقدير القول بامتناعها وفي شرح المطالع في
تمثيل الكلي المنحصر في الفرد الذي له افراد ممكنة بالشمس قيد
بقوله عند من يقول بامكان افرادها الاخر وفيه اشارة
الى الخلاف والكلام في المثال سهل ولا تعلق للغرض به
بل الغرض في تعين مرامهم من كلامهم لكن كلامه في التوفيق
بين الكلامين بظاهره يدل على ان عدم الاشتراك في الواقع
وان امكن اشتراكه يكفي في جواز صدور الجزئي والاحسن
المناسب ان يقول بدل قوله مع عدم الاشتراك في الواقع
مع امتناع اشتراكه في الواقع بل التبادل ايضا وجواز
الاشتراك بالفعل بين الكثيرين يمنع عن صدور جزئي فتفطن
**قوله** ولكن يبقى انه اه قال الشارح في حواشيه على شرح التجريد
وما قيل في الجواب من ان النفس مع الارادة الكلية امر
قار والعلة التامة ما لم ينضم اليها امر غير قار يستحيل ان
يقتضي امرا غير قار والا لزم تخلف المعلول عن علته لا يدفع ذلك
بل هو دليل اخر على هذا التسليم على ما ذهب اليه الشيخ واما
على ما ذهب اليه بهمنيار من انه يجوز ان يقتضي شيء عدم
نفسه كما نقل في انعدام الحركة في جواب شبهة الامام في
تجدد الحوادث فلا تم ولكن لا يكون من الكلي المنحصر في فرد
الذي امتنع فرد اخر منه فيتم الدليل الاول المذكور في الشرح

المثل الافلاطونية

فلم يبق شئ بل يمكن دعوى الاشتراك بالفعل ايضا في الحركة فتامل
فيه **قوله** اشتهرت بالمثل الافلاطونية المثل الافلاطونية
عقول مجردة مدبرة للانواع الجسمانية قال الشارح في شرحه
للهياكل نقلا عن صاحب الهياكل اعلم ان حكماء الفرس
وغيرهم من المتالهين كهرمس المسمى بوالد الحكماء وفيثاغورس
وافلاطون وامثالهم ذهبوا الى ان لكل نوع من الافلاك
والكواكب وبسايط العناصر ومركباتها ربا في عالم النور
هو عقل مدبر لذلك النوع ذو عناية به وهو الغاذي و
المنمي والمولد في الاجسام النامية لا مصدر لهذه
الافعال المختلفة في النباتات عن قوة بسيطة عديمة الشعور
وفيها عن انفسنا والا لكان لنا شعور بها فجميع هذه الافعال
من تلك الارباب حتى قالوا ان الالوان الكثيرة العجيبة
في رياش الطواويس علتها رب نوعها وكذا جميع
الهيئات فان تلك الهيئات ظلال لاشراقات نورية
ونسب معنوية في تلك الارباب النورية وكذا الجهة المشكلة
ظل لهيئة نورية في رب نوعه فان الارباب تفيض عليها
من مبادئها انوار اخر عارضة لها ويلزمها نسب مختلفة
فتظهر صورها في اصنامها الجسمانية ودليلهم على ذلك وان
كان اقناعيا فلا يدل على وهن المدعى فان اطلاعهم على ذلك
بالمشاهدة الحقة المتكررة المرتبة على انسلاخهم عن الهياكل
الظلمانية وانما جاؤا بالحجة لغيرهم ممن ليس من اهل



التجربة والمشاهدة وجميع المتالهين متفقون على ذلك واكثرهم
صرح بانه شاهدها وحكى افلاطون عن نفسه انه خلع
الظلمات اي التعلقات البدنية وشاهدها وحكى ان حكماء
الفرس سموا الكثير منها فسموا رب صنم الماء خرداد
ورب الاشجار مرداد ورب النار اردبهشت والى
تلك الارباب اشار سيدنا الكاشف عن حقايق الانباء
بقوله اتاني ملك الجبال وملك البحار فاذا اعتبر رصد
شخص او اشخاص معدودة كبطليموس وابرخس
ومن ضاهاهما من ارباب الارصاد الجسمانية في الامور
الفلكية من الحركات وغيرها حتى تبعهم من تلاهم في ذلك
وبنوا عليه علوما كعلم الهيئة والنجوم فكيف لا يعتبر قول
اساطين النبوة والحكمة في شئ شاهدوه في ارصادهم
الروحانية في خلواتهم ورياضاتهم انتهى بعبارته ويقال
لذلك العقل المجرد الذي هو رب النوع كلي ذلك النوع اما
بمعنى ان نسبة هذا العقل الى جميع اشخاص نوعه المادي على
السواء في الافاضة بحسب الاستعدادات واما بمعنى ان
رب النوع لاعتقادهم اصل ذلك النوع وضابطه وقاعدته
وقانونه ومداره واما بمعنى ان رب النوع لا مقدار له
ولا بعد ولا جهة كما يقال للعقول والنفوس كليات بهذا
المعنى لا بمعنى ان رب النوع الذي هو جزئي لا يمنع نفس تصور
مفهومه عن وقوع الشركة كما فهمه بعضهم واعترض عليه

ويمكن ان يقال ان النوع يعني تقويم العلم بالاوصاف على الاثبات بوجوه
الابع فانه لا يعارض على حدة سدن

عالم المثال

بحسب فهمه وحمله كلامه على غير مرامه واعلم ان المثال غير المُثُل
فانه صور موجودة قايمة بنفسها حرى عند النظر في المراة
والتخيل فان رؤية الصور المرئية عند افلاطون ليس
لانطباع الصور في المراة ولا لتكون الصور في الهواء
ولا لانعكاس الشعاع لوجوه ذكره بل المرئيات صور
جسمانية موجودة في عالم متوسط بين عالمي العقل والحس
ويسمى بعالم المثال وهي قايمة بذواتها ومعلقة لا في مكان
ومحل وقد يكون لهذه الصور المعلقة لا في مكان مظاهر
فصور المراءة مظهرها المراة وصور الخيال مظهرها التخيل
ولم نذهب الى ان للماهيات الكلية سيما اذا كانت ممتنعة
صورا قايمة بنفسها بل انما هي للجزئيات قال في شرح
الفصوص اعلم ان العالم المثالي هو عالم روحاني من جوهر
نوراني شبيه بالجوهر الجسماني في كونه محسوسا مقداريا وبالمجرد
العقلي في كونه نورانيا وليس بجسم مركب مادي ولا جوهر مجرد
عقلي لانه برزخ وحد فاصل بينهما وكل ما هو برزخ بين
الشيئين لا بد ان يكون غيرهما بل له جهتان تشبه بكل منهما
ما يناسب عالمه اللهم الا ان يقال انه جسم نوراني في غاية
ما يمكن من اللطافة فيكون حدا فاصلا بين الجواهر المجردة
اللطيفة وبين الجواهر الجسمانية الكثيفة ثم قال لا بد ان يعلم
ان كل ما هو له وجود في العالم الحسي هو في العالم المثالي
دون العكس قال ارباب الشهود ان العالم الحسي

بالنسبة



بالنسبة الى العالم المثالي كحلقة ملقاة في بيداء لا نهاية لها
فافهم ثم قال عليك ان تعلم ان البرزخ الذي تكون الارواح
فيها بعد المفارقة من النشاة الدنيا وهو غير البرزخ
الذي بين الارواح المجردة والاجسام لان مراتب تنزلات
الوجود ومعارجه دورية والصور التي تلحق الارواح
في البرزخ الاخير انما هي صور الاعمال ونتيجة الاعمال السابقة
بخلاف البرزخ الاول ويسمى الاول بالغيب الامكاني والثاني
بالغيب المحالي لامكان ظهور ما في الاول في الشهادة وامتناع
رجوع ما في الثاني اليها الا في الآخرة وقليل من يكاشفه
بخلاف الاول لذلك تشاهد كثيرا منا ونكاشف البرزخ الاول
فنعلم ما يريد ان يقع في العالم الدنياوي من الحوادث ولا
نقدر على مكاشفة احوال الموتى والله هو العليم الخبير وان
اردت تفصيله فارجع الى الفصل السادس من
شرح شرف الدين داود قوله من عدم ان تكثر صورها
في جوهره بتكثر صور الاشياء بتصور سلبه وجوه الاول بتكثر
الصور الخارجية للاشياء بان يكون لزيد صورة خارجية
مغايرة لصورة عمرو في الخارج وظاهر ان ليس المراد
سلب هذا التكثر والثاني بتكثر الصور الذهنية بان يكون لكل
شيء صورة ذهنية مغايرة لصورة ما سواه ذهنية
وسلب هذا التكثر مع قبول الصورة الذهنية للاشياء
يوافق ما سبق من الشارح من ان علمه تعالى للاشياء علم اجمالي

بسيط ولكن لا يوافق المقصود ههنا من نفي الصورة القائمة بذاته
الا ان يقال المقصود يؤخذ من قوله بل تفيض عنها صورها
معقولة بطريق الترقي او الاضراب بل بطريق الترقي والاضراب
والثالث تكثر الصور بان يكون لكل شيء كماله صورة خارجية
صورة ذهنية مجملا ومفصلة فسلب هذا التكثر هو المقصود
وضمير في جوهره يجوز ان يرجع الى كل شيء والنكتة ح
في افراد الضمير وارجاعه الى كل شيء هو التصريح بالمقصود وان
يرجع الى الاول الواجب وبعد سلب كون العلم صورة ذهنية
قائمة فاما ان يقول علمه تعالى بالاشياء هو صورها الخارجية
كما يقول به القائلون بالعلم الحضوري او يقول علمه تعالى بالاشياء
هو عين ذاته تعالى موافقا لما سيجيء نقلا عن البعض من ان
علمه تعالى بالاشياء منطو في علمه بذاته تعالى ويلائم هذا المعنى قوله او
يتصور حقيقة ذاته بصورها ذيل النفي فان ظاهره انه تعقل
الاشياء بتصور الذات فقط بدون ان ينضم اليه صور
الاشياء بان يرجع السلب الى العقد فقوله بل تفيض عنها الخ
يكون بيانا للمرام وهو القول بالحضور بل هذا الفرض محتمل
ويؤيد هذا الاحتمال النسخة التي وجد فيها وهو تعالى اولى بان
الخ بلفظ تعالى حيث ارجع ضمير هو الله الى الله وكذا يلائمه
قوله ولانه يعقل ذاته وانه الخ لان الظاهر ان ليس المقصود
منه اثبات العلم له تعالى بوجه اخر ايضا بان يكون ولانه
دليلا مقدما على المدعى وهو فيعقل من ذاته كل شيء والا

لكل

قوله ثم اعلم ان الخ دفع توهم ان بين كلامي الشيخ منافاة حيث قال اولا وقد صرح في الشفاء بنفيه فادعى التصريح في كلام الشيخ وقال ثانيا وكلام شارح الاشارات يحوم حول ظ كلام الشفاء ونسبه الى الظهور والظهور المعروف انما يستعمل في مقام عدم الجزم فبينهما تناف
فاجاب بوجهين الاول ان دعوى التصريح في نفي كون علمه تعالى بالارتسام ولازم ما ديه اثبات غير الصور الارتسامية ودعوى الظهور في خصوص كون علمه تعالى نفس الاشياء والاول اعم من الثاني
ودعوى التصريح بالاعم لا يستلزم دعوى التصريح بالاخص كما لا يستلزم تصريحه بتصريحه والثاني
ان الظهور اعم من التصريح لانه ينافيه او يباينه ثم بقاء الكلام في دعوى تصريح النفي
مع احتمالات كثيرة في النفي المذكور في كلام الشفاء كما ظهر مما مر او اخر في مقام اخر فان قيل
المراد من ظ كلام الشفاء ان كان هو القول بان العلم هو نفس الاشياء كما ذكرت فالقول
بانه يحوم حول ظ كلام الشفاء لا يلايمه لان الحوم حول الشيء انما يقال في موضع الاحتمال
وعدم الجزم وكلام شارح الاشارات صريح وان كان اعم منه ومن كون علمه بها نفس ذاته
فمع ذلك لان التصريح بالاخص تصريح بالعام بخلاف ما ذكرت وايضا نسبة الظهور الى هذا الاعم
بناء على ثبوت التصريح في نفي الارتسام لان نفيه واثبات الاعم منه وبان بل بحيث ان فالتصريح بالاعم
تصريح بالاخص قلنا الحق ان المراد اعم ونفي الارتسام ايضا اعم من ذلك الاعم لاحتمال كثير الاحتمالات
وغيره من بعض الوجوه التي سيجيء في الشرح بل مما لا يجيء ايضا وبحث عدم الملائمة مذكور في
الحاشية اللاحقة مع جوابه وتضعيفه فالبحث مقدر والجواب عدم النص في مراد الشيخ
والتضعيف هو التعبير بلفظ لعل قوله لعله لعدم النص اه اشير بقوله لعل الى ضعف
التوجيه فان اللايق تفسير المبهم بالمعين بان يقول وكلام الشفاء يحوم حوله كلام شارح الاشارات
قال انه يقتضي كون ان اشار الى ان المراد سلب هذه المغايرة المقتضية للارتسام والمغايرة
بوجه اخر اي وجه كان لا يضر سواء كان كما سلب في جانب الشرطية ايضا هذه المغايرة خاصة
فيعتبر بهذا القيد هناك ايضا نزاعا او تقديرا او مطلق المغايرة سلب كليا وهذا لا يضر بل
ينفع لو تم لكن الحق ان السلب الكلي يجب بحق انه كما حكمت ان في بعض النسخ وكما حكمت فالتشبيه
معنى للحكم السابق بالاتحاد وهو الشرطية المتقدمة عليه وهذا التشبيه في سلب التغاير الغير الاعتباري سواء كان
الاتي دايضا بمعنى سلب هذه المغايرة في المشبه به الاول اولا ويعلم النسخة الاولى فظرف التشبيه هو السلب
الاتي وهما معنى لكن لا يبقى لقوله فالحكم بكونه في المعلولية كذلك ربط تام وحاجة فالنسخة التي وجدت
فيها الواو احسن ويوجد في الكلام تشبيه بين متقاربين

كتبه محمد لقرداجي

لكان المناسب ان يقول فيعقل من ذاته ايضا كل شيء وكذا
المناسب ح ترك الفاء في قوله فيعقل من ذاته كل شيء واما
على ذلك الاحتمال فيكون دعوى الاولوية وبداهتها دليلا
اولا وقوله ولانه يعقل ذاته دليلا ثانيا معطوفا عليه
فقوله فيعقل من ذاته كل شيء اعادة للمدعى تفريعا بناء على ما
هو دأب الشيخ سمعت عن بعض الثقات المتتبع لكلام الشيخ
ان الشيخ يخفي المرام كثيرا بالتكرار والاعادة في ضمن العبارات
المختلفة بحيث يعسر على الناظر اخذه ثم انى اعلم ان دعوى
التصريح في نفي كون علم الواجب بالاشياء صورة قائمة بذاته تعالى
ودعوى الظهور في كون العلم نفس الصور الخارجية حيث
قال يحوم حول ظاهر كلام الشفاء فلا تخالف اصلا وان كان
بدونه ايضا صحيحا لان الظهور اعم ثم لا تغفل عن صحة
عطف قوله او يتصور حقيقة ذاته بتصورها على قوله
يعقل الاشياء وبعد العطف احتمال التغير وعدمه
فاسمع هذا ما سمح به الخاطر مع التجنب التام عن الاجتراء
على حل كلام الشيخ والله اعلم بالاسرار **قوله** اولى
بان يكون عقلا اي ادراكا فالعقل بالمعنى المصدري فادراك
الواجب الاشياء هو نفس الاشياء فقوله وكلام الشيخ
الاشارات يحوم حول ظ كلام الشفاء لعله لعدم النص
في ان ظاهر كلام الشفاء ماذا والا فكلام شارح الاشارات
صريح في ان العلم بالمعلولات نفس المعلولات فالمعنى

ان ظ كلام الشفاء وكلام شارح الاشارات متعاريان
وقوله واعتبر من نفسك رفع لاستبعاد كون العلم بالمعلول نفس
المعلوم بانك تعقل الصورة الحاصلة في نفسك التي هي صورة
علمية للمعلومات الخارجية بذات تلك الصورة لا بصورة
تلك الصورة حتى تتضاعف الصور مع انك لست مستقلا
في علية تلك الصورة وقوله ولا تظنن اشارة الى رد ما
يتوهم ان مناط العلمية في الصور هو الحلول لا المعلولية بان
الحلول انما هو شرط في تعقلك اياها لانك لست علة لشيء بل
المعتبر في العلم الحصول اعم من الحصول لشيء كما في الحلول و
الحصول من شيء كما في الصدور **قوله** من علة من موصولة
اي اولى علم من اتى عنه من عقل العقول ان اي ادراكه ويجوز
ان يكون على صلة العائدة اي العائدة على من عقله فيحتاج
التكلف في ارجاع الضمير المنصوب في عقله الى الاشياء
او الصور وكذا يحتاج التكلف على نسخة من عقليته فمن ح
حرف جر لا موصول **قوله** وعقله لذاته اي ادراكه له
قوله بان عقله لذاته اي ادراكه لذاته لان ادراكه ذاته نفس
ذاته فاذا كان ذاته علة كان ادراكه ذاته علة معلوله لذاته
يحتمل المحشي هذا كله بناء على ان النسخ التي وصلت الينا
من الشرح مع كثرتها كان هكذا وحكمت بان عقله لذاته
لمعلوله الاول ولكنه نقل بعضهم هذا في كتابه هكذا وحكمت
بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فلو كان كذلك



لاحاجة الى ما ذكرنا في هذه الحاشية وكذا الكلام في الحاشية
التالية **قوله** ما حكم بكون المعلولين كون ادراك المعلول
الاول معلولا تفريع على كون المعلول الاول نفس المعلول
الاول **قوله** لما كانت الجواهر العقلية الخ هذه المقدمة ليتفرع
كون ادراك العقل بالارتسام في الجملة والمقدمتين اللتين بعدها
احدهما قوله وهي تعقل الاول الواجب وثانيهما قوله ولا
موجود الا وهو معلول الاول الواجب لتفرع ارتسام الجميع و
بالعقل ولا تعقل ان الجواهر العقلية لسبها الله الحكمة
حواسنا المادية الى نفوسنا المجردة فان الماديات مع انها
ترتسم في الحواس تدركها النفس حقيقة ولا تتصف كون الجواهر
مدركة للصور ولا تبعد عن جلال شانه وعلو برهانه لو ان
يكون الكليات التي ارتسامها كان سائر المجردات مثل الماد
يات عنده والعقول المجردة الى جميع كما انها بالفعل
يكون بالنسبة اليه كالحواس بالنسبة الى النفس الناطقة
ثم لا يخفى ان الصور المرتسمة في كل عقل ليست من معلولات
العقل الاخر ولا حالة فيه فيلزم ان يعلمها العقل الاخر
بارتسام صورها فيه فيلزم ان تتضاعف الصور في كل
من العقول الى غير النهاية الا ان يقال الصور المرتسمة في
كل من العقول كما انها صور علمية للموجودات الخارجية
كذلك صور علمية للصور العلمية التي في العقول الاخر ولا حاجة
الى ارتسام جديد فلا يعقل من لزوم كون كل من الصور

صورة علمية ظلية بالنسبة الى الصورة التي في العقل الاول
وخارجية واصلية ايضا بالنسبة اليها على حسب اختلاف
محالها **قوله** قلت هذا الكلام ادعائي من وجوه اولها ان الابحاث
المذكورة سوى السابع والثاني انما يتوجه ان لو كان مراد
شارح الاشارات تمام الاستدلال على ان العلم الواجب
حضوري لا ارتسامي واما اذا كان مراده رفع الاستبعاد
التي ربما يتوهم توجهها على تقدير كون علمه حضوريا فلا
والظاهر هو هذا فانه في ذلك الشرح على ما نقل الاستاذ
روح الله روحه حلا صعبه في حواشيه على رسالة اثبات
الواجب ابطل كون علمه ارتساميا بانه يلزم تكثر صفاته
الحقيقية وكونه فاعلا وقابلا بالنسبة الى تلك الصورة
وكونه محلا لمعلولاته وكون معلوله الاول غير مباين لذاته الى
غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذهب الحكماء وحقق ان علمه
عين ذاته ولا تغاير الا بالاعتبار ويعلم جميع الموجودات
على ما هي عليه علما فعليا محيطا من جهة العلم بالجهة التي هي
ذاته علما حضوريا وكذا يعلم الجواهر العقلية جميع معلولاته
علما حضوريا وعلته علما انشائيا ارتساميا والواجب
تحضر عنده العقل مع جميع تلك الصور فمن هذه الجهة ايضا
يعلم ذا صورها ولا يخفى دلالته على ما قلناه لانه كان
رد دليل الارتسام والحضور وابطل الارتسام فبقي الحضور
ثم تصدى لدفع ما يتوهم توجهه على تقدير الحضور

الاستبعاد

ويظهر

ويظهر الجواب عن البحث السابع ايضا عن قوله فمن هذه الجهة ايضا
يعلم ذا صورها لانه يظهر منه ان علمه من وجهين احدهما من
جهة انه علة للاشياء والكل حاضر عنده وثانيهما من جهة انه
تحضر عنده العقل المرتسم فيه صور الاشياء فظهر ههنا ايضا
من قوله وكذلك الوجود على ما هو عليه في ذيل قوله والاول
الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور
غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور فلو سلم لزوم تأخر
علم الواجب هو تأخر علمه بالوجه الثاني وبعد ما تقدم علمه بالوجه
الاول فاستحالة تأخر علمه بالوجه الثاني غير ظاهرة والتأخر على
تقدير لزومه هو التأخر الذاتي ولا يخفى عليك ايضا ان ما نقله
الشارح ههنا من شارح الاشارات يدل على ارتسام صور
جميع الموجودات في العقل صريحا وما نقله الاستاذ يدل
على ارتسام صور علل العقل فيه لا جميع الموجودات الا ان
يقال القول بان العقل يدرك معلولاته علما فعليا حضوريا
راجع الى الشرطية الثاني ان يقال اه اقول لا يخفى انه على
تقدير حمل كلام شارح الاشارات على الاستدلال كما حمله الشارح
يكون المنع الاول منعا للمدعى المدلل فيجب ان يرجع الى دليله وهو
المنع الثاني وكذا المقدمة الممنوعة في المنع الثاني مدللة وهكذا
فلا منع في الحقيقة من الابحاث الستة الاول الا بحث واحد
او اثنان **قوله** بل يكاد يكون مصادرة لان المدعى ان الحصول
بالصدور وهو الحصول عن الشيء يستلزم كون الصادر

علی وقد انجرّ آخر الکلام الی تصریح هذه الدعوی فی الدلیل ولعله
لامکان اخذه بالوجه العام قال لکا ویکون مصادره ولم
نقل یکون مصادره **قوله** مما لان الفاعل قد لوجب المعلول
وحده بلا شرط وموقوف علیه غیره بخلاف القابل وقد مر
الکلام فیهما علی وجه یشبعک فارجع الیه **قوله** تحکم بحت
التحکم هو انه لما کان اعتبارات المعلول الاول علة للسماوات
کما قالوا فی العقل الاول فی موضعه حیث اعتبر بعضهم فیه الوجود
والامکان الذاتی والماهیة وبعضهم اعتبر بدل الماهیة الوجوب
بالغیر وجوزوا اعتبار کل منها مصدر شیء کالعقل الثانی
والنفس الفلکیة والهیولی مثلا فکیف یجب اتحاد معلولی
العلتین المتغایرتین بالاعتبار اللتین هما ذات الواجب و
علة لذاته ثم اقول بما ذکره علی ان ما کلام شارح الاشارات
علی الاستدلال فیجب علیه الحکم بالاتحاد لیثبت الدعوی والا
فالتجویز کاف لمنعه وفی تباین معلولات الاعتبارات
الثلث الظ تجویز ولا منافاة بین ما حکم به لاحدهما وبین
ما حکم للاخر حتی یلزم التحکم نعم لو کان فی احد الموضعین جزم
وادعاء وفی الاخر جزم علی خلافه او تجویز خلافه لکان تحکما
مع ان شارح الاشارات اختار ان استناد المعلولات
المتکثرة الی الامور الموجودة دون الاعتبارات العقلیة کما
مرت الاشارة الیه وفصلناه بعض التفصیل وعلی
تقدیر کونه فی مقام الاستدلال الظ انه لیس غرضه ان

اعتبارات



اعتباری العلة کل منهما علة لاعتبار من اعتباری المعلول اوظ
ان اعتبار علیة الواجب لذاته لیس علة لاعتبار کون المعلول
الاول عقل الواجب له واعتبار ذاته لذات المعلول الاول
ولا بالعکس لان الواجب لو لم یکن له بالفرض اعتبار
کونه علة لذاته ثم وصدر عنه المعلول الاول لیتحقق فی المعلول الاول
علی ما ذهب الیه الاعتباران المذکوران ولا مدخل فیه للاعتبار
الذی فی الواجب من علیته ایاه ولا حاجة الی التزامه الصر
بل غرضه انه کما لا یستلزم تعدد الاعتبارات فی العلة
تعدد الاعتبارات فی المعلول کذلک لا یستلزم تعدد الاعتبارات
فی المعلول تعدد الاعتبارات فی العلة والا لزم ان لا یتعدد
الاعتبارات فی المعلول الاول ولا فی المعلول الثانی وهکذا الا
بتعددها فی عللها والمتأمل بعد الانصاف یسرع بالقبول والله
اعلم باسرار العباد **قوله** متأخرا عن تعقل تلک اه قد عرفت
فیما سبق ما فیه فارجع الیه وان کان الکلام فی العلم بنفس
الصور لا بذی الصور کما هو ظ کلامه فللمنع مجال فان قیل
علم المجردات بالصور القائمة بها علم حضوری فلا یتقدم علیه
شیء قلنا علم الواجب تع بها ایض حضوری فلا یتقدم علیه
شیء ایض واحتیاج الصور فی عاقبها الی الجواهر لا یضر لانه
مطلق الاعراض مثل السواد والبیاض یحتاج فی وجودها
الی موضوع **قوله** علی ان ارتسام مدهم یحقق مده بالاسم
فی الشرح ولا یرد شیء علی المحقق وایض انما یرد لو کان علمه

بالاشياء منحصرا في حضور صورها وان كان الكلام في نفس الصور
فلا ورود اصلا الا انه لا يكون قوله كانت جميع صور
الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الخ كلية حقا قوله
بل نفس تلك الجواهر ما استطعت الى حله فان اراد
ان نفس الجواهر معلولة لذات الواجب تع بذاته لا الصور
القائمة بتلك الجواهر فلا يجري في الصور المقدمة الممهدة التي مؤداها
ان العلم بالمعلول نفس المعلول وما ليس بمعلول يجب ان لا يعلمه
الواجب لان العلم اما حصول حلولي للشيء او حصول صدوري
وليس للصور بالقياس الى الواجب شيء من الحصولين
فيرد انه يخالف ما هو تحقيق مذهبهم من استناد جميع الموجودات
الى الواجب وعلمه بجميعها وان اراد انها معلولة للواجب
بذات الواجب تع بلا اشتراط امر بخلاف الصور
فانها مشروطة بشيء غير الواجب فلا يعلم الصور فيتوافق
الضمائر للمرجع اليه في الذكر بخلاف الاحتمال السابق واللاحق
في احد الضميرين فيرد انه لم يشترط احد في كون الصدور
على الاستقلال بهذا المعنى بل اصل الاستقلال ايضا وان
كان في عبارة شارح الاشارات ما يوهمه فان قوله
فما ظنك كان العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير
مداخلة غيره فيه يوهمه لكن المراد من عدم المداركة في
التأثير بل يمكن ان يكون المراد سلب التأثير بالاستقلال
عن الغير بقرينة المقابلة فان النفس لا تأثير لها

في الصور

في الصور الحاصلة فيها فاثبات التأثير في الجملة استقلالا
او مشاركة كاف فيما ادعاه وان اراد انها معلولة من
حيث الذات لا من حيث الذات والاعتبار معا فيكون بناء
الكلام على ان اعتبار كون المعلول على معلول احد اعتباري العلة
كما هو مبحث ان لا يعلم الجواهر له تع بذلك النحو فيرد انه لم يشترط
احد في كونه علما ان يصدر بهذا الاعتبار عن العلة وان اراد
معنى اخر فلا بد من بيانه تأمل في كلمات هذا المحقق الشريف فانها
رموز والغاز ولا يسرع في القدح والجرح فيها بل في العقول
ايضا فاني قد سمعت ان استاذ استاذي وهو تلميذ هذا الشريف
العلامة كتب في كثير من مواضع حواشيه على الحاشية بذاته رمزا ولم
اعرف برمزه والله اعلم بما اراد عباده والتوفيق من عنده

قوله يتوقف عليها الاختيار اه يظهر من كلامه ههنا ان
الاختيار صفة غير القدرة يتوقف على القدرة ولم يثبت صفة
اخرى وراء السبع او الثمانية ايضا يظهر من تفسير الاختيار
ههنا وتفسير القدرة فيما سيجيء بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ
لم يفعل ان القدرة والاختيار صفة واحدة والقول بان القدرة
ههنا وقع في البين لا يصح في حسم مادة الشبهة فان الاختيار
لا يتوقف على الارادة بل عكسه ظ ولا يمكن ان يتوقف اراد من
الاختيار تعلق القدرة لان تعلقها ايضا ازلي على ما سيجيء
الا ان الغرض في بعدم العلم تع وتأخره قوله لا يكون
صدور المعلول الاول بالاختيار وايضا يلزم التكرار في الصفة

فعل ص

الصفة وبين العلم بل يلزم تقدم الشئ على نفسه في الاول الامر
او المفروض ان العلم نفس المعلوم فالعلم السابق واللاحق
كلاهما نفس المعلوم **قوله** فيلزم ان يكون للحوادث وجوداه
فيلزم تكثر الصفات الحقيقية له تعالى بل عدم تناهيها فينطبق
الجواب بان علمه تعالى بسيط اجمالي اقول لا يلزم من صدور
الممكنات عن الواجب بالاختيار وجوب سبق العلم على
الافعال الاختيارية وجود الممكنات في علم الله تعالى في الازل
بل يلزم ان يكون لها وجود في علمه تعالى قبل الحدوث كما في
افعالنا الاختيارية وان تشبث بامتناع نفي العلم عن
الواجب تعالى في وقت فهذه المقدمة كافية في اثبات الوجود
العلمي للحوادث في الازل فلا حاجة الى المقدمتين السابقتين
الا ان يتشبث بامتناع كونه تعالى محلا للحوادث فيكون
المقدمتان السابقتان بقيتان لاثبات اصل العلم ولا مدخل
لسابقيته على الافعال الاختيارية في لزوم وجود الحوادث
في العلم الازلي لان اصل ثبوت العلم كاف فيه سواء كان
قبل وجود الحوادث او بعده لئلا يلزم كونه محلا للحوادث
تامل **قوله** فهو يفضي الى تعدد كونه اه لا يخفى عليك انه يلزم
على القائل بالعلم الحصولي ايضا كونه تعالى عالما بالحوادث
في الازل وبعد عدم الحوادث واشار اليه بعد اتمام الجواب
بقوله ولا يخفى عليك انه اه لا يمكن مثل ذلك في المعلم
الاول على التقدير الذي قرره شارح الاشارات

تامل وقد اورده الاستاذ رحمه الله في حواشيه على رسالة
اثبات الواجب قول الذي يدفعه ان يقال كما قالوا ان الواجب
سبحانه وتعالى محيط بالزمان وليس محاطا به ولا يدخل
تحت تصرف الزمان وليس له زمان بل هو زمان
الزمان وليس عنده ماض ولا مستقبل وحاضر كما قال
سيدنا سيد الكل صلوات الله عليه وعلى آله ليس عند
ربك صباح ومساء نسبته الى جميع الازمنة على السواء كما
ان نسبته الى جميع الامكنة على السواء وليس له مكان بل هو
مكان الامكان كما قال الله تعالى في جواب غوث العارفين
قطب المحققين الشيخ الجيلي قدس سره حين سئل عن مكانه تعالى
انا مكان المكان وليس لي مكان كذا في الرسالة الغوثية
وليس بعضها بالنسبة اليه قريبا وبعضها بعيدا فالموجودات
كلها من الازل الى الابد معلومة له تعالى حاضرة عنده كل
في وقته وليس في علمه كان او كائن او سيكون بل هي
حاضرة في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها
لكن لا من حيث دخول الزمان عليه تعالى بحسب اوصافها
الثلثة وبعلم حاضرية كل حادث وماضويته ومستقبليته
بالنسبة الى الزمان ثبات الضر ومثل هذا العلم يكون ثابتا
مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء
وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئي على وجه كلي فلا يخفى عليك انه
يمكن ان يقال مثله على تقدير كون العلم اضافة بان الاضافة

متعلقة بوجود الحادث في وقته كما ان الواجب ليس بزماني
كذلك الاضافة التي هي صفته او صفته التي هي ذات
الاضافة ليست بزمانية فيجوز ان يتعلق الاضافة
الازلية الى الحادث في وقته كما ان حضور الحادث عند
الواجب في وقته اضافة وهذه الاضافة دائمة كما سبق
وانه مضايف احضار الواجب اياه في المعنى بل يقول احضار
الواجب اياه اضافة دائمة فح لا حاجة الى ان يرتكب انه
يعلم جميع الاشياء في الازل بالعلم الاجمالي البسيط و
ان يتعلق هذا العلم عين وجود الحوادث في علمه فيكون العلم الذي
هو اضافة بين العالم والمعلوم اضافة بين العالم والعلم
نفسه ويحتاج الى دعوى التغاير الاعتباري في هذا المقام
ويناقش في كفاية تغاير الاعتباري في هذا المقام وسيجيء
تفصيله ان شاء الله تعالى ولا يخفى انه يقول بالارتسام لا بالاضافة
فلا يتوجه عليه ما يرد على تقدير كون العلم اضافة لان الشارح
يذكر انه جار على ساير مذهب المتكلمين لا على ساير
مذهب الحكماء الا انه قال على ساير مذهب المتكلمين و
لم يقل على مذهب المتكلمين ويتردد في انه بعد وجود الحادث
هل يتعلق به ايضا علم حادث او العلم الازلي المتعلق بالوجود
العلمي كاف على انه سيجيء الكلام في العلم الاجمالي بلا واسطة
قوله من التمثيل الذي ذكروه من كلام المحقق اه قالوا
في تمثيله كمن علم مسئلة ثم غفل ثم سئل عنها فانه يحضر

الحادث

عنده

---

اذا اراد ايجاد مركب كان مقصوده الاول ذلك المركب لكنه لا بد له من ايجاد اجزائه فهي
داخلة في قصده ثانيا فظهر ان المركب اذا حصل في العقل وكان ملحوظا مقصودا بذاته
كان اجزاؤه مرتسمة فيه فعلا لكن لا يجب كونها ملحوظة منفردا بعضها عن بعض عند
العقل بل ربما يكون عنده حالة بسيطة هي مبداء النفس حين تلك الاجزاء بلا اكتساب جديد
فاذا وجد ذلك الحصور عقلية الاجزاء تمثلت فيه مفصلة ويعلم من هذا ان التفاوت
بين الاجمال والتفصيل راجع الى نفس العلم بالشيء لا الى انضمام علم اخر اليه فان المعلوم
نفسه قد يكون ملاحظا بالقصد ممتازا عن غيره امتيازا تاما وقد لا يكون كذلك مع
كونه معلوما في الحالين معا هذا ما ذكره سيد المحققين قدس سره ولا يخفى ان كون علمنا
صورة واحدة منحلة الى صورة الاشياء كما في العلم الاجمالي على ما قاله انه من كون العلم
واحدا والمعلوم متعددا مشكل اذ يلزم حينئذ اما انطباق صورة واحدة على اشياء متباينة
واما عدم معلومية جميع الاشياء لنا تعالى عن ذلك علوا كبيرا فان قلت ان هذا صورة الكل
المجموعي ولا يلزم وجود الاحاد فيه بالتفصيل انما يلزم لو كان لحظ الاجمال كصورة الكل والفرق
بين الاجمالي والتفصيلي بالالتفات وعدمه في ابصار جماعة من بعيد ثم تحدق النظر اليهم
فان المبصر في الحالتين هو الجماعة قلت ان العلم الاجمالي على ما قالوا في مرتبة العقل
بالفعل الذي هو القوة المحضة لا يخفى ان بعد هذه المرتبة هي مرتبة المشاهدة كما يعلم
من بيانهم لمراتب النفس والمشاهدة هي الاحضار بالبال فكيف يمكن ان يعاب
ان الاجزاء ... وليست تحضر بالبال ولو سلم العقول بعدم الاحضار في
الواجب واثبات العلم في معلوماته بحسب علمه بها لا يخفى ما فيه اللهم الا ان يقال
كون علمه اجماليا الا بمعنى ان العلم واحد والمعلوم متعدد وكما ان كل واحد من
تلك المعلومات معلوم له بذلك العلم الواحد كذلك كل واحد منها ملحوظ وملتفت له
بالتفات واحد هو عين ذلك العلم والحفظ ... وتشبيهه بابصار جماعة دفعة
من غير تحديق النظر اليهم تشبيهها من جميع الوجوه بل هو مقرب من وجه ومبعد من اخرى
على ما هو شان امثال هذا التشبيه في امثال هذا المطلب

احمد صبر راني
كاتبة ... الكمال

ومعنى العلم الاجمالي اه وذلك بان يحصل الكل عند المدرك دفعة واحدة بصورة
بسيطة مجملة الى صور كل واحد عند تدقيق النظر فكل واحد منها ملحوظ اجمالا لا تفصيلا حتى يلزم
الصور المتعددة الغير المتناهية قال ابن سينا ان الشيء اذا ارتسم في العقل فان كان ملاحظا
للعقل ممتازا عنده فهو التفصيلي وان لم يكن كذلك فهو الاجمالي وقال اذا حصلت ماهية
معقولة حصلت وقد حضرت الاجزاء بالاضطرار في العقل ولا يجب ان يكون الاجزاء ملاحظة
منفردا بعضها عن بعض بل ربما لا يلاحظها بسبب ذهوله عنها والتفاته الى الشيء اخر لكن يكون
عنده حالة بسيطة هي مبدا تفاصيل تلك الاجزاء هذا ونظير حالة الجاليه من الالتفات
ما اذا رأينا اشياء كثيرة دفعة فلا شك انا نجد في ابتداء الامر حالة اجمالية ثم اذا دققت
النظر الى كل واحد حصل حالة اخرى تفصيلية وتميز شبهه بعضها عن بعض بتلك الحالة مع ان
الابصار في الحالتين واحد فالحالة الاولى شبيهة بالعلم الاجمالي والثاني بالتفصيلي واعلم ان
الامام الرازي ابطل العلم الاجمالي بوجهين الاول لا تحقق للعلم الاجمالي بل لا بد من العلم بالاجزاء
على سبيل التفصيل عند العلم بالمركب واللازم احد الامرين اما عدم العلم بالاجزاء عند العلم
بالمركب واما العلم بالاجزاء على تقدير عدمه وكل منهما باطل بيان اللزوم انه اذا علم المركب مجملا فاجزاؤه
فلا يخلو اما ان يكون العلم بالاجزاء حاصلا اولا فان لم يكن لزم الامر الاول وان كان العلم حاصلا
بالاجزاء يكون تلك الاجزاء متميزة في الذهن فيكون العلم حاصلا بامتيازها عن غيرها فيكون
معلومة تفصيلا وهو الامر الثاني وجوابه انا لا نسلم ان العلم بالاجزاء يستلزم العلم بامتيازها
فانه لو استلزم للزم من العلم بالامتياز العلم بامتياز الامتياز ويلزم من العلم بشيء العلم
بامور غير متناهية وانه محال على ان هذا الوجه مبني على ما فهم المتاخرون من العلم الاجمالي
والتفصيلي من ان العلم الاجمالي هو العلم بالشيء مع عدم العلم بامتيازه عن غيره والعلم التفصيلي
هو العلم به مع العلم بامتيازه عن غيره وهو ليس بشيء اذ ليس هذا اختلافا في نفس العلم
بل هو اعتبار انضمام علم اخر اليه وعدم انضمامه اليه وكما يعتبر العلم بالشيء مع العلم بامتيازه
ومع عدمه يمكن ان يعتبر مع العلم باي لازم او ملزوم ومع عدمه فالصواب في تفسير العلم
الاجمالي والتفصيلي ما حقق من كلام الشيخ كما ذكره سيد المحققين في حاشية المطالع والثاني انه
ان لم يحصل لبعض الاجزاء صورة في الذهن عند العلم بالكل لم يكن العلم بالكل مستلزما للعلم
باجزائه وان حصل لكل جزء صورة فيه فهو العلم التفصيلي والاول باطل فتعين الثاني وهو ان
العلم به يستلزم العلم باجزائه مفصلة واجيب عنه بان حصول صورها لا يستلزم كونها معلومة
تفصيلا اذ ربما كانت غير ملتفت اليها وبيان ذلك ان الانسان اذا قصد تصور شيء قصدا اولا
فاذا حصل صورته في ذهنه لاحظه وميزه عن غيره والتفت اليه ممتازا عنده عن غيره كما يشهد
الوجدان واذا لم يقصده كذلك وحصل في ذهنه فربما لم يلاحظه ولم يميزه عن غيره ولم يلتفت اليه قصدا
والاول هو العلم التفصيلي والثاني هو العلم الاجمالي ثم انه اذا قصد تصور المركب فلا شك ان مقصوده بالقصد
الاولي هو ذلك المركب واما اجزاؤه فهي مقصودة له بالقصد الثاني على قياس الوجود الخارجي فان الموجود

عنده حالة بسيطة هي مبدا تفاصيل تلك الاجزاء التي كانت
متصورة على التفصيل ابطل الامام الرازي ره العلم الاجمالي
بوجهين كما نقل حاصلهما باضافة ترديد وتفصيل وحسم بعض
المفاسد التي لم يذكرها كان منا بحث يكون مجموع الوجهين
وجها واحدا لا ابطال كل منهما او مجموعهما شقا من شقوق
الترديد الثلث انه او احصل العلم الاجمالي البسيط بالاشياء
كالموجودات في علمه تع فلا وجه بالضرورة لان لا يطلق على
شيء او يطلق على شيء او شيئين فقط فاما ان يطلق على
كل واحد واحد دون الكل المجموعي او على كل واحد
واحد والكل المجموعي او على الكل المجموعي فقط دون كل واحد
واحد وهذه صور ثلث فعلى الاول يلزم انطباق امر
واحد على امور متخالفة في الحقيقة اذ المفروض ان خصوصيات
الاشياء معلومة والعلم بالوجه الكلي ليس علما بالاشياء
حقيقة بل بالقدر المشترك ولكنه بسبب حصول القدر
المشترك في الذهن حقيقة الى افراده بالعرض وقد حقق
الش في حواشيه على شرح التجريد ان الحاصل حقيقة في
الذهن انما هو المفهوم الكلي في موضوع القضية الطبعية و
المتعارفة ولكنه بسبب وجود المفهوم الكلي في المتعارفة
لسراية حكمه الى الافراد وكونه مرآة لملاحظة افراده
الى افراده وحاصل معنى سرايته الحكم وكونه مرآة لملاحظة
الافراد انه بحيث لو لاحظه العقل بالكنه حيث هذا

الوجود وينتزع منه الافراد كما ينتزع العقل من الاعمى في الخارج
العمى حين ملاحظته مع انه ليس في الخارج موجود حقيقة
سوى ذات الاعمى لا ذات الاعمى ووصفه فالاصل في
الوجود الخارجي هو الذات والوصف منتزع عنه وفي
الوجود الذهني بالعكس وموضوع القضية الطبيعية لا يمكن
ان ينتزع منه الافراد كما لا العمى من البصير فليس وجود البصير
وجود الاعمى لا حقيقة ولا بالعرض وكذلك وجود موضوع
الطبيعية ليس وجود الافراد لا حقيقة ولا بالعرض فهذا هو
الفرق بين علم الشيء بالوجه والعلم بوجه الشيء وفي المعارف
علم الشيء بالوجه وفي الطبيعية علم بوجه الشيء وظهر حال
الجواب الذي ذكره شارح التجريد بقوله ان المفهوم الكلي
قد يلاحظ بنفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على
افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح
ان يحكم على تلك الافراد دونه ونظيره ما قال الشارح في
رسالته لاثبات الواجب في المسلك الاول الى هذا حيث
قال وقد يلاحظ الآحاد واحدا واحدا بامر اجمالي شامل
لواحد واحد على سبيل البدل فهو معنى الكل الافرادي
مع ان كلامه ههنا وما سيجيء من قوله اذ المعقول اه على
خلافه الا ان يقال انه ما اراد من الاجمالي في الرسالة معناه
المصطلح عليه مع ان هذا العلم هو العلم بالجزئيات على الوجه
الكلي الذي كفروا الحكماء بقولهم به فكيف يلتزم المتكلمون

هذا



هذا الطريق في علم الواجب وايضا يرد عليه ان الحكم عليها هو
الحكم على الكلي كما قال الشارح في حواشيه بان اتصاف الافراد
عين اتصاف الماهية وايضا يلزم ان لا يعلم الكل المجموعي مع انه
موجود مغاير لكل واحد واحد وعلى الاحتمال الثاني من الصور
الثلث يلزم انطباق صورة واحدة على امور متخالفة الصور
وايضا لما كانت هذه الصورة صورة الكل المجموعي فاما ان يكون
صور الآحاد موجودة متمايزة في ضمن صورة الكل المجموعي
اولا فعلى الثاني يلزم وجود الكل بدون الجزء وعلى الاول
يلزم وجود الآحاد تفصيلا فان اجيب كما فعله شارح
التجريد هناك وختم به الكلام بانه انما يلزم تفصيل وجود الآحاد
لو كانت ملحوظا بالبال فهو كصورة الكل وفرق بين صورتي
الاجمال والتفصيل بالالتفات وعدمه كما في ابصار جماعة من
بعد ثم تحقق النظر اليها فان المبصر في الحالتين هو الجماعة
قلنا اما اولا فبان العلم الاجمالي كما قالوا هو مرتبة العقل
بالفعل الذي هو القوة المحضة ولا يخفى ان بعد هذه المرتبة
هي مرتبة المشاهدة كما صرحوا في مراتب النفس والمشاهدة
هي الاخطار بالبال فكيف يمكن ان يقال بان الاجزاء ههنا
ليس ملحوظا بالبال واما ثانيا فبانه يلزم وجود اشياء
غير متناهية في علم الواجب تعالى انه غير ملحوظ
ولم يطلق عليه التفصيل ولهذا ابى الشارح ههنا عن
الالتزام مما سبق عن هذا اللزوم وذهب ان العلم الاجمالي

الى ص

فلا يسعه ما ذهب اليه واما ثالثا فبان القول بعدم الاحاطة
في الواجب واثبات التفاوت في معلوماته يحبط علمه تعالى
لا يخفى ما فيه واما رابعا فبانه لما كان هذه الصورة الاجمالية
هي بعينها صورة الاجزاء والتفصيل يلزم ان يوجد كل واحد من الاجزاء
في نفسه وعدة مرات غير متناهية او ان لا يوجد الاجزاء
في الكل الا مكان الاجزاء ولكن يمكن ان يقال المقصود في انطباق
صورة واحدة على الامور المتخالفة احد الامرين اما اشتمال
صورة واحدة على شيء جزءا كان للمعلوم او غير مباين وعدم
اشتماله بذلك الشيء وذلك اذا وقع التصرف في الصورة
او عدم معلومية المعلوم المخصوص بخصوصيته وذلك اذا وقع
التصرف في المعلومات بخلع الخصوصيات المانعة للاشتراك عنها
او عنهما فلا يلزم ما ذكرتم من فساد واخر بل احد احتمالي فساد
انطباق صورة واحدة للامور المتخالفة وهو التصرف
في المعلوم واما خامسا فبان الاحاطة بالبال وهو وجود
للكل فوق المشاهدة على ما ذهب اليه والجزء علة تامة للكل
وداخل في قوامه فيجب ان يوجد الجزء باي وجود للكل لا يخفى على
المنصف وعلى العالم وكلام الشارح فيما سيأتي من قوله
اذ المعقول من العلم الاجمالي الخ ناظر اليه يرد ما يرد وعلى الثاني
من المفاسد سوى الرابع ولزوم انطباق صورة واحدة
على امور متخالفة فعليك بالتفصيل **قوله** فانه يتبادر الى
الوهم الخ اشارة الى جواب عن التوهم المذكور الاول انه

لكن

لكون العلم بالقوة في المثال توهم والدفع انه على تقدير تسليم ان
العلم ليس بالفعل في المثال ليس الحال في المتمثل له كذلك فالفاء
في قوله فانه لو فرض الخ عاطفة او متصل لما بعد الحمد بدون
العطف بالسببية الى قوله فانه يتبادر الى الوهم الخ **قوله**
ذكره بعضهم لطريق الدعوى اقول لا يخفى ان شارح التجريد قال
بهذا الفرق في جواب المنكرين المستدلين على نفي الوجود
الذهني بان الاشياء لو كانت حاصلة في الذهن لزم اتصاف
الذهن بما على عدم اتصاف الذهن به كالحرارة والبرودة مثلا
فاجاب بان الاتصاف انما يلزم ان لو كانت في الحصول فيه
مستلزما للقيام به وليس كذلك فان بين الحصول والقيام
فرقا فتمسك بعد تسليم كلامه بوجه لا يكون مستدلا لان وظيفة
المنع فكيف يتوجه المنع عليه اللهم الا ان يقال وذلك الا انه
سماه هناك تحقيقا والتحقيق انما يكون في الاثبات والدعوى
لا في المنع والاحتمال واعلم ان المشهور ان شارح التجريد
مخصوص بهذا الفرق ولسنه في شرحه الى تفرقه ولكنه
يفهم من عبارة حكمة العين بل صريح في جواب الاستدلال
المذكور ان مصنفه متفطن به حيث قال ولا يلزم اتصاف
الصورة الذهنية بالحرارة والبرودة وقبول الذهن لها
فان منع القبول هو منع القيام مع قبول حصولها في الذهن
وقال شارحه هذا منع بعد تسليم الاول وقد نقله بعض
عن غيره ايضا وحاصل الجواب لما ذكره الشارح في حواشيه

فرق

على شرح التجريد على سياق مذهب المتكلمين ان العلم عرض
وكيف من الكيفيات النفسانية مخالف للمعلوم بالذات
كما يقول به اصحاب الشبح والمثال الا انه يخالف اصحاب
الشبح في ان اصحاب الشبح لا يقولون بقيام المعلوم بالذهن
ولا بحصوله فيه حقيقة بل يقولون ان اطلاق الحصول
على المعلوم مسامحة ومعنى حصول المعلوم في الذهن ان
يوجد في الذهن قائما به عرض وكيف وجودا اجاريا حاكيا
عن ذلك المعلوم محاكاة متفاوتة بحسب الوجود كالصورة
الفرسية المنقوشة على الجدار تحاكي عن الفرس الخارجي
على تفاوت الصور والمحاكاة لا حصول له في الجدار ولا قيام
له به حقيقة وهذا المحقق يقول بحصول المعلوم في الذهن حقيقة
بنفسه بدون القيام فالمعلوم حاصل في الذهن غير قائم به
والعلم قائم به وصفة له مخالف بالذات للمعلوم فيوافق المذهب
الحق في ان الاشياء حاصلة بانفسها في الاذهان ولا يلزم
الاشكال من جهة لزوم اتصاف الذهن بها لان الاشياء
ليست بقائمة بالذهن حتى يلزم الاتصاف بها ويخالفه في
ان العلم والمعلوم متحدان بالذات ويوافق مذهب اصحاب
الشبح في ان العلم والمعلوم متغايران بالذات ويخالفه في
ان المعلوم حاصل في الذهن حقيقة لكنه ليس بقائم به وفي
العلم الحصولي مذهب اخر سوى ما سبقناه من الشيخ
الرئيس والشيخ من ان الاشياء حاصلة بانفسها والعلم

لكل

١٢٦

المدققين رد

بكل مقولة من تلك المقولة والعلم والمعلوم واحدان بالذات
نسب الى بعض المحققين من الاذكياء هو ان الاشياء حاصلة
في الذهن بانفسها والعلم والمعلوم واحدان بالذات
مع ان العلم كيف من اي مقولة كان المعلوم ولعل ان هذه
عبارة ذهن كيف زاد است فكل ما حصل في الذهن
فهو عرض وكيف لكنه لو وجد في الخارج يكون من مقولة
اخرى فيوافق اصحاب الشبح في ان الصورة الذهنية كيف
ويخالفه في ان هذا الكيف القائم بالذهن غير موجود في الخارج
الان ولو وجد في الخارج لكان جوهرا في الجواهر او مقولة اخرى
من مقولات العرض واصحاب الشبح يقولون انه موجود في
الخارج الان وكيف وليس بحيث لو وجد في الخارج كان من
اخرى فيرجع بديهة الى انقلاب الماهية في الذهن والخارج
فالمذاهب في الصورة الحاصلة اي العلم اربعة ثلث منها
انها كيف ثم اثنان منها انها تخالف ذا الصورة في الماهية
لانها موجود خارجي قائم بالذهن ولكن واحد منهما يقول بان
المعلوم حاصل في الذهن حقيقة بنفسه منفكا عن القيام كما اداه
بعض المتأخرين واخر على عدم حصوله فيه وواحد من الثلث
انه يوافق ذا الصورة بالمعنى المذكور لكنه العلم وواحد من
الاربعة ان الصورة من مقولة ذي الصورة اي مقولة
كانت قوله لو اجرى هذا المعنى الاجمال اه يدل على ان الايراد
بقوله فان قلت اذا كان صدور الممكنات اه عام لجميع المذاهب

مقولة

نهاية

١٢٧

ولعل وجهه ان الكل يقولون انه اضافة او صفة ذات
اضافة والا بل لو كان خاصا على المتكلمين لما كانت الحاجة
للقائلين بعينية علمه تع بالاشياء لذاته الى الزام وجود المعلومات
في علمه تع فالجواب الملخص حاصله اختيار الوجود العلمي لكن
طرفا للاضافة غايته انه اختير الاحتمال لئلا يلزم تكثر الصفات
الحقيقية بل عدم تناهي الموجودات العلمية الباطل بالدليل
الدال على بطلان الغير المتناهي مطلقا كما مر في الشرح في سوق
الكلام في انه بحث بهذا الوجود ايضا ممكن لما ذكر وانه يلزم ان
يكون طرف اضافة العلم الامر الحاصل في العلم والصادر
المعلوم امرا خارجا مع ان الطرف يجب ان يكون نفس
المعلوم اقول الحق ان يقال في المخلص ان معنى عينية الصفات
في الواجب على ما حققوا نفي الصفات والقول بترتب آثار
الصفات الى الذات البحت فيجوز ان يكون نايب مناب
الصفة مع الاضافة فلا يحتاج الى طرف بل يكون نائب مناب
الصفة والاضافة والطرف ايضا ولزوم خروج المتكلمين عن
مذهبهم مشترك بين هذا وما ذكره الش **قوله** ولا يمكن حمل
المثل الافلاطونية اه رفع توهم ان لنا القول بوجود الاشياء
في علمه قائمة بانفسها هو بعينه القول بالمثل الافلاطونية
وهم ابطلوا المثل الافلاطونية فلا يمكن توجيه كلامهم بما
ابطلوه وجه الرفع انه لا يمكن حمل اه لان المثل الافلاطونية
جوهر مجرد موجود في الخارج قايم بذاته بخلاف ما اخترناه

في الممكنات

في الممكنات فان الموجود العلمي من الممكنات ليس موجودا خارجيا
قائما بذاته بل موجودا علميا ليس بخارجي غايته انه قائم بذاته مثل
الموجود الخارجي ولا يلزم تعدد القدماء لانها موجودات
علمية لا خارجية واما كون المثل الافلاطونية جواهر والمعلومات
اعم فلا يمنع عن الحمل المذكور وكذا كون المثل الافلاطونية جواهر
لانواع الاجسام لا يمنع عن الحمل المذكور لان القول بتحقق
جميع الافراد الاعم يستلزم القول بتحقق الاخص ايضا اقول لكن
يلزم القول بامور غير متناهية موجودة في علمه والاجمالي
في العلم لا يستلزم الاجمال في المعلوم المخالف بالماهية بل لا اجمال
في علمه تع لان علمه عين ذاته عندهم فوجود الممكنات في علمه
وجودها في ذاته تع بدون القيام بذاته كوجود الاشياء في
الذهن بدون القيام به فيحصل الكلام الى هذا الوجود للممكنات
انه بالاختيار ايضا ويرد على المتكلمين ايضا انه يلزم اتصاف
الواجب بما علم عدم اتصافه به على تقدير القول بقيام الممكنات
في هذا الوجود بذاته وعلى تقدير الفرق بين القيام والحصول
والقول بقيام العلم بالذات وحصول الممكنات فيها يحصل
الكلام الى وجود الممكنات فيها انه بالاختيار ولا يمكن ان يق
انه عين الصفة والواجب موجب بالعلم الذي هو لا سيما
الصفة قائمة به تع والممكنات ليست بقائمة به **قوله** وهذا
اقرب اي الى الحق والقبول مما قيل ان علمه تع بالممكنات
مطلقا فانه بعيد عن الحق في القبول فقوله مما بعد وذكر

لان كون العلم بالعلة هو بعينه اه تعليل لبعده فلا تغفل
قوله لو سلم اشارة الى منع سببية العلم بالعلة للعلم
بالمعلول اولا لان العلة والمعلول متضايفان مشهوريان والمـ
والمتضايفان يكونان معًا تعقلا وتحققا مشهوريا او حقيقيا
ومع قطع النظر عن وصف العلية لا استلزام ايضا كما لا يخفى
قوله من جملة احواله كونه الخ فيلزم ان يكون العلم باي شيء
علما بجميع الاشياء معلولا له او علة او لا معلولا ولا علة لان كل
شيء يغاير ما سواه ومغايرة كل شيء لما سواه من صفاته
اللازمة فيستلزم العلم باي شيء العلم بجميع ما سواه ولا اقل
علمنا بذاتنا علما حضوريا ولا يندفع بما ذكر في قوله فان
قلت اه لما عرفت جوابه هناك قوله فانه بالله بقوله
والقول بان هذا الوجود الخارجي باعتبار انه علم صادر عنه
بالايجاب وباعتبار انه موجود خارجي صادر عنه بالاختيار
تعسف لا يرتضيه الفطرة السليمة اه قوله ولنا في تحقيق
مذهبهم كلام اه قال في رسالته المسماة بالزوراء ليس
المعلول مباينا لذات العلة ولا هو لذاته بل هو بذاته لذات
العلة شأن من شئونه ووجه من وجوهه وحيثية من
حيثياته ثم قال فالمعلول ليس الا اعتبارا محضا ان اعتبر
من حيث نسبته الى العلة على النحو الذي ينسب اليه كلامه كان له
تحقق وان اعتبر ذاتا مستقلا كان معدوما بل ممتنعا فالثوب
اذا اعتبر صورة في القطن ولطف كان موجودا وان اعتبر مباينا

للقطن



للقطن ذاتا على حاله كان ممتنعا من تلك الحيثية فاجعل ذلك
مقياسا لجميع الحقائق لتعرف قول من قال الاعيان الثابتة
ما شمت رائحة الوجود وانها لم تظهر ولا تظهر ابدا قوله
عالما بذاته من حيث هي وهكذا اذا كان الذات من حيث هي عالما
بذاته باعتبار بعد وكذا اذا كان الذات باعتبار عالما بذاته باعتبار
اخر اقول لا يخفى عليك انه اذا احتاج مثلا هذا الشيء من هذه الجهة
يحتاج الى ذلك الاخر من تلك الجهة يرجع حقيقة الى احتياج
الجهة الى الجهة وقد صرح به فان كان المراد هنا ذلك المعنى
يكون العالم او المعلوم او هما معا هو الاعتبار لا الذات
والكلام في علم الذات بالذات لا باعتباره ولا باعتباره مع
اذا كان الذات من حيث هي عالما بالذات باعتبار فاما
ان يحضر الاعتبار عند الذات فقط دون الذات فيكون
المعلوم هو الاعتبار لا الذات وان الحاضر هو مجموع الاعتبار كان ص
والذات حتى يكون الذات في ضمن المجموع حاضرا يلزم ما لزم
اولا وانضمامه الى الاعتبار لا يسمن في دفع لزوم حضور
الشيء عند نفسه المستلزم للمغايرة وكذا اذا كان الذات باعتبار
عالما به من حيث هي فالذات المعلوم اما ان يكون حاضرا
عند الاعتبار فقط فيكون العالم هو الاعتبار لا الذات
واما ان يكون حاضرا عند الذات من حيث هي والاعتبار
ايضا فيلزم حضور الشيء عند نفسه المستلزم للمغايرة ولا
ينفع في دفع فساده حضوره عند شيء اخر ايضا وهو

الاعتبار معوان الحصور عند الاعتبار غير موجه وقس
عليه الكلام اذا كان عالماً باعتبار معلوماً باعتبار آخر
وقد كتب سالف الزمان عرضته على الاستاذ روح الله
روحه حين قراءة شبهة علم النفس بذاتها وجوابها
بهذا الجواب فما اجابني بشيء ولم يظهر اثر الرد والقبول
ايضاً ويرد مثله في اكثر ما تتشبث فيه بالتغاير الاعتباري
مثل علية الشيء لنفسه فلا تغفل عن مواضعها قوله
لان المقتضي لقدرته اه هذا دليل عموم القدرة كما استدل به
في موضع عليه ولم ينقل دليل اصل القدرة على ما ذهب
اليه المليون وقد استدل عليه من حدوث العالم بان
ايجاب العلة يستلزم قدم المعلول ولكن يظهر من قوله فاذا
ثبت قدرته في البعض ثبت في الكل انه دليل على اصل القدرة
فالاولى ترك هذا القول الا ان يقال [illegible] انه اذا ثبت
القدرة في البعض كما ذكر ههنا ثبت في الكل بل الغرض انه
اذا ثبتت القدرة في البعض كالحادث عن الحدوث كما ذكر
في موضعه ثبت في الكل لان المقتضي لقدرته اه قوله وقد
ثبت انه فاعل بالاختيار اه ان اراد اختياره في جميع الممكنات
فهو اول المسئلة وان اراد اختياره في الجملة فمسلم لكنه
لا يلزم من انتهاء سلسلة الممكنات اليه هو الاختيار
في الجميع لجواز ان يصدر عنه شيء بالاختيار كما يدل عليه
حدوث العالم ثم يصدر عن ذلك الشيء الاشياء الاخر

بالايجاب

بالايجاب بل عن الواجب بسبب ذلك الشيء كما يلزم فعل
لفعلنا بحيث لا نستطيع على ترك الفعل الثاني الا ان يقال المراد
بالاختيار اعم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة وقد مر في
الشرح في بيان قوله وبه يحصل المعرفة ما بعده لكنه يبقى انه
يجوز ان يصدر بعض الاشياء عنه تعالى اولاً بالايجاب ثم يصدر عنه
البعض الآخر بالاختيار كما يقول الاشاعرة ان صفاته تعالى صادرة
عنه بالايجاب والموجودات الباقية من الممكنات بالاختيار فتأمل
قوله ومقدوره تعالى لو سلمنا ثبوت كونه فعلاً له لا من شمول
القدرة يحتاج في دلالته على التصديق اليه الى اثبات انه فعل اختياري
له تعالى لان الافعال الاضطرارية وان كانت خارقة للعادة مثل
عدم احراق النار عقيب دعوى شخص لا تدل على تصديقه ما لم
يعلم انه من المختار [illegible] فعل بالاختيار وخالق عادته قوله مدلول
الامر او لازمه [illegible] ان يستدل من يقول الشرور
والمعاصي مأمور بها على عدم كونها مرادة بان الارادة اما
مدلول الامر بمعنى انه يحصل بالامر كالوجوب فيلزم من انتفاء
الامر انتفاؤها وهو ظ فوجب ان يقول بدل قوله او لازمه
او ملزومه حتى يلزم من انتفاء اللازم الذي هو الامر انتفاء الملزوم
الذي هو الارادة او يترك قوله او لازمه لانه لا يلزم من انتفاء
الملزوم انتفاء اللازم ويأبى عن الحمل على غلط النسخة في الجواب
عليه حيث قال فيه ان الامر قد ينفك عن الارادة كما في

انفكاك الامر يضر بملزومية لا بلازمية لين الان فيكلف في
انفكاك الامر عن الارادة بان لتق مع انفكاك الامر عن الارادة
ان يتحقق الارادة بدون الامر كما في طرف خلاف امر السيد بالعمل
بلغ ههنا يوم الاربعاء ثاني المحرم الحرام في خانقاه الحضرت
الغوثية المخدومية الجنيدية الخوارزمية قدس الله اسراره
سنه ٩٥٢ قوله ومع قطع النظر عن ذلك لا حسن ولا قبح اه
الفرق بين الجوابين هو ان في الاول يلتزم ان الرضاء على
المقتضي لكن من حيث نسبته اليه تعالى لا من حيث نسبته الى المحل
فانه بهذا الاعتبار كفر وفي الثاني تحكم ان الرضاء على المقتضي
كفر مطلقا وانما الرضاء على القضاء اي الايجاد وفرق ظ
بين الايجاد والموجود الذي هو المقتضي وان كان احدهما
مستلزما للاخر واشار الى جواب ما يتوهم وروده من انهما
متلازمان فالرضاء باحدهما يستلزم الرضاء بالاخر فالامر
بالرضاء على احد المتلازمين مع الامر بعدم الرضاء على الاخر قبيح
بانه لا حسن ولا قبح عقليين عندنا يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد
ويتبع الكلام في ان الحسن والقبح اذا كانا بمعنى ما يستحق مرتكبه الثواب
الاجلي والمدح العاجل والذم العاجلي والعقاب الآجلي فالجواب
كما ذكر وان كانا بمعنى المعنيين الاخرين من صفة الكمال والنقص
وموافق المصلحة ومخالفها والاشاعرة ايضا يقولون بكون
هذين المعنيين عقليين وسيجيء في الشرح ايضا فيجب التوجه في

الجواب



الجواب الى اللزوم وعدمه وكون اللازم مما يصدق عليه
القبح ام لا وهذا الجواب من الاشاعرة في مقابلة المعتزلة شايع
وقع في مواضع كثيرة والحال في الكل كما ذكرنا فارجع الى مواضعه
تجد الحق قوله فلا يلزم ان يكون العبد اه هذا ايراد على الجواب
الاول والثالث لان بنائهما على الفرق بين الامر والارادة حاصله
انه يلزم على الفرق ان يكون المطيع عاصيا فان العبد اذا خالف
السيد في امره مع انه اتى برضاه وفيه تخلص السيد عن عقاب
السلطان يكون عاصيا على ما ذكرت والحال انه اذا
خالفه ولم يأت بالمأمور به يكون مطيعا لانه اتى برضاه وخلصه
وكذا يلزم ان يكون العاصي مطيعا ومع قطع النظر عن هذا لو علم
السلطان حقيقة الحال لم يعلم للسيد عذر في صورة المخالفة لان
السلطان يقول انما لم يأت بالمأمور به برضاك واعلم انه انما
لم يعلم عذرا اذا علم العبد رضاه وارادته او كان لارادته تاثير في
فعل العبد والا فيقول السيد لا دخل لارادتي في فعله
وتركه لانه لا تاثير لها فيه ولا يعلمها ايضا فانما خالف لانها
عادته لكن لا يصح فيما نحن فيه لان المحل له وهو الواجب تعالى
من لارادته تاثير بل ايجاب في فعل العبد قوله لو علم السلطان
اه لين اعلم ان علم السلطان بعدم رضاه على الاتيان بالمأ
مور به مجزوم ولعل بناء كلامه ليس على الفرق بين لو واذا
فان قيل لا جزم فان السيد يجوز ان يريد كما امر اغا ما لكمال

عصيانه واعتمادا على محض لطفه فلمناسبة لا يتم الاستدلال على انفكاك
الامر عن الارادة الا ان لا يتقرر الكلام استدلالا لكونه في مقابلة
المستدل ثم اعلم ان ارادة الآمر المأمور به في غير الواجب تع
محالا وجه له صحيح لان الارادة تخصص احد المقدورين له و مقدور
المأمور ليس مقدور الآمر فلا حاجة لبيان انفكاك الامر عن مذ ص
الارادة الى المثال المذكور وجعل المقدور اعم من مقدور المريد و
غيره كالمأمور فلا يستلزم ان يكون الارادة عبثا للآمر المريد
لانه لا تأثير لقدرته بل لا تأثير قدرة له وايضا لا فرق بين
ارادة مقدور الآخر الغير المقدور لنفسه وبين ارادة غير
مقدور مطلقا لعدم تأثير قدرته في الصورتين فلا وجه
لاخذ المقدورية في تعريف الارادة بل يكفي ان يقال تخصيص احد
طرفي الممكن بل احد الممكنات ايضا عن لازم قوله ويمكن ان يقال
حاصله الفرق بين الارادة المبحوث عنها والرضا والتمييز
بين الامر الذي يؤذن به الطاعة والمعصية والذي لا يؤذن
به الطاعة والمعصية ولتوضيح ذلك بمثال فان الوالد
العطوف لولده يهيئ كل ما يريده ولو ولده له لكن الذي
فيه نفع ولده يهيئه له بارادته واختياره وبرضاه ايضا وكذا لم ص
الذي فيه ضرر ولده ان لم يمنع الولد يمنع الوالد يهيئه له بارادته
ايضا لكن لا برضاه فالواجب تع لما تكفل لجميع ما يدخل في عرضة
الوجود ايجادا وتأثيرا وعلم بعلمه الازلي ان فلان بن فلان مثلا

لو جعل

لو جعل مختارا وامره لتفعل كذا ويختار كذا فشاء على تكفله على احوالها
كالاب العطوف المتكفل لضروريات ابنه ومرضاته وان كان مخالفا
لرضائه لجعل الامر التكويني متعلقا به بل التحرير عرضة الوجود عن
تصرف الغير فيه سواء كان موافقا لرضاه تع كايمان المؤمن
او مخالفا لرضاه كما في كفر الكافر ولا يضر عدم تحقق الامرين المذكورين
في المثال لان المقصود هو التمثيل ويظهر منه الفرق بين الارادة و
والرضا الجواب عن الاستدلال الرابع ايضا ولعل الشارح المحقق
كنى عنه بهذا القدر قوله كما يقول العلامة والاشعري ايضا كما سبق
اول ص قوله واعترفوا بعدم الوقوف الخ لا يخفى انه لما صرفا عن معناهما
الحقيقيين لاستحالة الالتين المعروفتين له تع والتعليل في العدم بانهم
لما لم يلزم من نفيهما فلم لم يحمل السمع والبصر على ما يقول الاشعري
والعلامة على العلم بالمسموعات والمبصرات نعم لو لم يصرف عن الظ
لكان له وجه وبعد الصرف عن الظ فليحمل على ما علم ثبوته ووجوده
والحق كما مر ان الحكماء ايضا لا حاجة لهم الى ارجاع السمع والبصر الى العلم
العلم بالمسموعات والمبصرات بعد ما حققوا ان معنى عينية الصفات
نفي الصفات وترتب آثارها الى نفس الذات فيجوز ان يقولوا
بترتب آثار السمع والبصر الى نفس الذات وعينية السمع والبصر
لنفس الذات بل اللمس والشم والذوق ايضا كذلك قوله وهو
منزه عن جميع صفات النقص اعادة لتفريع عليه الصفات السلبية فهذا
يؤيد ما قلنا سابقا في قوله فهو عالم بجميع المعلومات الخ من انه تفريع

مبحث صفات ثبوتي

مبحث صفات سلبي

على المعدومة المتعين علمها ولا يحتاج الى الاستدلال فلا تغفل عن تتمة الكلام هناك
**قوله** فان علمنا عرض كون علمنا مطلقا عرضا على ما ذهب اليه
المحققون لما نقل الشارح وقد مر ما هو مرضي الشارح نفسه والشيخ
الرئيس ولم يحكم في مقابل هذا الحكم على علم الواجب تع انه جوهر
كما حكم في مقابل قوله محدث بانه قديم وفي مقابل قوله قاصر
انه كامل وفي مقابل قوله مستفاد من الغير انه ذاتي لان علمه تع اما
ارتسامي او حضوري او اضافة بالتفصيل الذي مر في علم الواجب
وعلى اي تقدير لا يكون علمه مطلقا جوهرا بل على تقدير الحضور والارتسام
ادا قيل بحصول الاشياء انفسها وقيل ان العلم بكل مقولة
من تلك المقولة يكون علمه بالجواهر جواهر فلا تغفل **قوله** وتعينه
عين ذاته اه فان كل كلي اذا كان تعينه بذاته او بجزئه او بلازمه او
بفاعله دائم بتعدد الفاعل كما قيل يكون نوعه منحصرا في فرده بل يمتنع
فرد آخر له **قوله** فالوجوب والامكان اه تفصيل الدليل انه لو كان
له تع مثل اي مشارك في الماهية فاما ان يكون هو ايضا واجبا فهو
باطل بدليل توحيد الواجب وستقرره او ممكنا فيمتاز كل من
الواجب والمثل عن الاخر بخصوصية فاما ان يكون الوجوب
والامكان من لوازم ماهية كل منهما مثل البساطة مع سلب التركيب
مطلقا للنفس مع ان لها عوارض من الصفات والملكات فيلزم
اشتراك الكل في الكل فيلزم اجتماع الوجوب والامكان في كل من الواجب
والممكن واما ان يكون الوجوب من لوازم الماهية مع الخصوصية فيلزم

التركيب

التركيب في الواجب من الماهية والخصوصية وظهر انه لو ترك قوله
فالوجوب والامكان اه وقال من اول الامر لو كان له مثل لكان
كل منهما ممتازا عن الاخر بخصوصية فيلزم التركيب المنافي للوجوب
فربما يوجه ان يقال انه يجوز ان يكون الواجب هو معروض الخصوصية
لا الماهية مع الخصوصية كما ان البسائط المطلق هو النفس المعروضة
للعوارض لا النفس مع العوارض وايضا لو كان الجزء المشترك
واجبا يلزم تعدد الواجب بل تثليثه ولو كان ممكنا يلزم
امكان الواجب لان امكان الجزء يستلزم امكان الكل البتة
وكذا لو كان الجزء المختص واجبا يلزم تعدد الواجب سواء كان
المشترك ايضا واجبا او لا لان الجزء غير الكل ولو كان ممكنا يلزم
امكان الواجب وخلاصته ودليل توحيد الواجب على ما قرروه انه
لو تعدد الواجب لاشترك افراده في وجوب الوجود الذي هو غير
خارج عن حقيقتها فيجب ان تتمايز بخصوصية فيلزم التركيب المنافي
للوجوب في افراده وقال ابن كمونة ان هذا البرهان ينتج استحالة
وجود واجبين متشاركين في الماهية ومن الجائز في العقل ان يكون
في الوجود موجودان ينحصر نوع كل منهما في شخصه ويكونان مشتركين
في وجوب الوجود ويكون وجوب الوجود عرضيا لهما كالوجود المطلق
بالنسبة الى الوجودات الخاصة وقد تصدى الشارح المحقق في شرحه للهياكل
في الفصل الاول من الهيكل الرابع لدفعه فان اردت الاطلاع فارجع
اليه ولكن هذا المنع لا يرد فيما نحن بصدد ابطاله لفرض الاشتراك

البسيط

في الحقيقة فيما نحن بصدد ابطاله من التركيب الكلوضي ...

في الحقيقة وهو المشترك بمعنى المشارك

في الملهمة هذا وظهر لك سر قوله فيما بعد وعدم الاشارة الى
والى دليله في نفي السلسلة فان في قوله وعدم التركب المنافي للوجوب
اشارة الى دليله ولكن يرد المنع المذكور المنقول عن ابن كمونة
فيما بعد والله اعلم بحقائق الاشياء واسرار العباد **قوله**
فتأمل وجهه انا لا نسلم انه يلزم كون الواجب على التقدير معلولا
لغيره لان المحتاج الى العلة هو المجموع لا اجزائه ولا يلزم من احتياج
الكل الى شيء احتياج الجزء اليه فان كل مركب سواء كان تركيبه
من الواجبين او الممكنين يحتاج الى جزئه مع استحالة احتياج الجزء
الى نفسه سواء قلنا ان الجزء علة فاعلية للكل اولا والشارح سلم
في رسالة لاثبات الواجب منع وجوب كون الفاعل المستقل
في المجموع فاعلا في كل جزء مستندا بالمركب من الواجب والممكن
ويحتمل ان يكون وجهه منع استحالة كون الشيء فاعلا لنفسه
على الاول لجواز ان يكون العلة هو المجموع الملحوظ من غير ارتباط
والمعلول هو المجموع الملحوظ مع الارتباط وتفصيله في تلك
الرسالة ايضا اقول لا يتوهم امكان منع احتياج المجموع الى علة
مستندا بانه انما يلزم ان لو كان للمجموع وجود وراء وجودات
الاجزاء بل وجوده عين وجودات الاجزاء كما لا يمكن منع احتياج
السلسلة الغير المتناهية الى علة سوى علل الاجزاء كما اورده
بعض المحشين في تلك الرسالة مستندا بانه ليس للسلسلة وجود غير
وجودات الاجزاء وليس لها امكان غير امكاناتها فلا يكون لها

علة

لكان محله

علة سوى علل الاجزاء فاذا وجد الاجزاء بعللها فهي بعينها علة السلسلة
اما فيما نحن فيه فظ لان للكل امكانا وليس شيء من اجزائه امكانا
حتى يكون امكان الكل مجموع امكانات الاجزاء وكذا في السلسلة
الموصوفة لان للمجموع من حيث هو مجموع احتياجا الى كل جزء من اجزائه
وان لم يكن بين الاجزاء ترتب واحتياج فتصوره الترتيب احتياج
من وجهين بواسطة وبلا واسطة فلا بد للكل من امكان يكون
سببا لهذا الاحتياج والامكان كنفيه نسبة الوجود فلا بد من وجود
ايضا حتى يكون هذا الامكان كنفيه نسبة وليس هو وجودات الاجزاء
لان كيفية نسبها امكانات الاجزاء واثرها احتياجات الاجزاء
المستلزم لاحتياج الكل بواسطة ولا نضر كون الامكان كيفية نسبة
مفهوم الوجود لا الوجود الثابت وتقدمه على وجود الثابت لعدم
لانه لا بد له من مصداق ومصداقه الوجود الثابت وقد سنح لي
هذا الجواب حين نقل الاستاذ هذا الدليل للتوحيد ومنع بعض
من انحصار احتياج الكل مستندا بالمذكور المشهور تقوى
الاستاذ كلامي لانه قد يكون حكم الكل المجموعي مخالفا للكل
الافرادي فيجوز ان يكون مجموع الامكانات علة لحاجة لا يكون
تلك الحاجة بين الاجزاء ولشيء منها قلنا مخالفة حكم الكل المجموعي للكل
الافرادي في غير المركب الحقيقي انما هو بان يكون حكمه مجموع احكام
الاجزاء وفي الحقيقي قد يكون مخالفا بان يكون للمجموع حكم ليس
مجموع احكام الاجزاء وههنا كذلك لان للكل حكما هو مجموع احتياجات

لحه بالسند المذكور

الاجزاء وحكما آخر هو الاحتياج الى الجزء مع قطع النظر عن احتياج
الاجزاء بعضها الى بعض فظهر ان الامكانات ليست مركبة حقيقة
وليس الوجود من الاحكام حتى يلزم ان يكون الكل المجموعي
مركبا حقيقيا لان المراد من حكم الشيء ما يتفرع على وجوده وليس
الوجود كذلك لكن بقي الكلام في الاحتياج هل هو من متفرعات
الوجود ام لا والظاهر انه ليس منها تأمل فيه ثم لا تذهب عليك
ان سلسلة الممكنات لما كان لها وجود وراء وجودات الاجزاء
فعلتها تحتاج الى الوجود ولا يجب ان يكون علة لاجزائها لان الاجزاء
ليست وجوداتها جزء الهذا الوجود للكل بل وجودات الاجزاء
وان كانت ممكنة محتاجة الى العلة في حكم وجود الواجب للجزء من
المركب في عدم احتياجها الى علة وجود المركب فيجوز ان يكون
جزء المركب علة له ولا يلزم علية الشيء لنفسه لان وجودات الاجزاء
قد وجدت عللها والمفروض ان الجزء علة الوجود الخاص للمركب

**قوله** قد اشير اليه في الآية اقول كونها اشارة باعتبار
كونها دليلا عقليا واما باعتبار كونها دليلا نقليا فصريح لان
لفظ لو كان قد ورد في موضعه وضعه لامتناع الاول لامتناع الثاني
ويحتمل ان يكون الاشارة لاحتمال ان لا يكون المراد من الآلهة
الخالق بل الواجب او المعبود لكن الملايم للتالي وهو فساد
العالمين تعدد الخالق لا الواجب او المعبود ويحتمل ان يكون
الاشارة باعتبار ان المراد حصر الخالق والآية ينفي الجمع ونفي الجمع

لا يستلزم

لا يستلزم الانحصار في واحد لاحتمال الاثنين الا ان الدليل
الدال على بطلان الجمع يدل على بطلان الاثنين بلا فرق او
بطريق الاولى وذلك لان الواجب اذا تعدد وكان اكثر
من اثنين فاما ان يكون عدده فردا او زوجا فعلى الاول يكون
المريد لاحد جانبي الممكن اكثر البتة مثلا لو كان الخالق ثلثة فلو اراد
واحد منهم الوجود ويريد الاثنان العدم لانحصار معلولية الممكن في
الوجود والعدم فلو استحال عجز الواجب الواحد مع تعدد مخالفيه
وهما الواجبان الآخران فاستحالة عجزه على تقدير كونه اثنين
بطريق الاولى لتساوي الطرفين وقس عليه حال كونه زوجا لانه
اما ان يكون المريدين لاحد الطرفين مساويا لعدد المريدين للطرف
الآخر او لا فعلى الاول فالعجز واستحالته مثله في الاثنين وعلى الثاني
استحالة العجز بطريق الاولى في الاثنين قال القاضي في تفسير
هذه الآية وصف بالا بمعنى غير لتعذر الاستثناء لعدم شمول ما
قبلها لما بعدها ودلالته على ملازمة الفساد لكون الآلهة فيهما
دونه والمراد ملازمته لكونها مطلقا او معه حمل او على التفصيل
انه لو حمل الا على الاستثناء كان حاصل المعنى لو وجد آلهة ولم
يوجد الله لفسدتا فالظاهر ان لزوم الفساد انما هو على تعدد
المعدوم فقط وهو عدم وجوده تعالى وذلك كما هو الاصل في
المعدات من كونه محط الفائدة هو العدد وعلى تقدير لزوم
على نفس التعدد او مجموع التعدد والعدم فاللازم بعد اسقاط التالي

اسماء الآلهة المتعددة لا مطلقا واسماء المجموع من حيث هو مجموع
لا اسماء الآلهة واما اذا حمل على الصفة كان المعنى لو وجد آلهة
غير الله لفسدتا وذلك يتصور في صور ثلث احدها ان يوجد
آلهة ولم يوجد الله كما في الاستثناء وثانيها ان يوجد آلهة وكان
الله موجودا ولكن لم يكن جزءا من الآلهة المفروضة وثالثها ان الآلهة ص
يوجد آلهة وكان الله موجودا وجزءا ايضا من الآلهة المفروضة
فالمقدم وجود آلهة في ضمن احدى هذه الصور التي لا مزيد عليها
فانتفاؤه بانتفاء جميع هذه الصور وهذا هو المنطوق والموافق لما
ادعاه واما انتفاء احتمال ان يوجد آله واحد غير الله بدونه
فمدفوع لان الكلام في التوحيد بعد حفظ وجوده لو فيلزم وجود
آلهة ايضا لوجود الثلثة عند وجود الاثنين كما هو المقرر والمشهور
حدسا منه ان الشيء لا يثنى الا وقد يثلث وهذا الحمل بامنه عن توهم
التخلف في بعض الصور في الحمل المشهور كما شاهدت في المواد
فالحصر في المذكورات ولا وقد يعي بانقسام مع انه مشترك في الصور
ويظهر منه خلل آخر في حمله على الاستثناء لانه ح يلزم لو تعدد
الآلهة على تقدير عدم الواجب مع ان وجوده معلوم مقرر
محفوظ في هذا المقام والكلام في توحيده بعد حفظ وجوده فلا تعدد
لانه ح يكون كلاما على تقدير محض على الاصل كون محط الفائدة
في المعدات هو القيود وكان حاصل المعنى على تقدير الحمل على الصفة
لو وجد غير الله التعدد بما لم يبق احتمال وجود آله واحد ايضا لا مع

الله

الله ولا بدونه وهذه فائدة جليلة فتأمل بعد ما ان له لا محالا
قوله يستلزم امكان التمانع اه يعني يمكن ان يريد احدهما وجود
زيد في وقت والآخر عدمه في ذلك الوقت والا يلزم عجز الآخر
اذ لا مانع عن ذلك الارادة الاول ضرورة انه ممكن في نفسه
فان وقع لزم وقوع احد الامرين وهو اجتماع المتنافيين او
العجز والا لزم امكان احدهما وامكان المحال كذا قرره قدس سره
في حواشيه على شرح حكمة العين في المقالة الرابعة حيث اوردوا
برهان المليين وقال الاستاذ روح الله روحه في حواشيه
ههنا ان اراد بقوله يمكن ان يريده المشروطة العامة ما دام
الوصف سلمنا انه ممكن لكن لا يلزم اجتماع الارادتين لجواز
زوال ارادة الواجب الاول وان اراد المشروطة بشرط
الوصف فلا نسلم انه يمكن اه قوله فيلزم العجز قلنا نعم وانما يلزم
لو كان عدمه ممكنا فان وجود زيد بشرط ارادة احد الواجبين
واجب وعدمه ممتنع فلا يلزم العجز وذلك مثل ان يقال هل يجوز
تعلق الارادة الواجب بعدم زيد بشرط وجوده بل بشرط ارادة
وجوده ام لا فان امكن يلزم امكان اجتماع النقيضين والا
فيلزم العجز فنقض الدليل على تقدير التوحيد ايضا نعم في وقت
وجود زيد يجوز تعلق الارادة بعدمه بان يزول ويتحقق العدم
بدله كسكون الاصابع للكاتب وقت الكتابة لا بشرط الكتابة
قوله واما الثاني والثالث فلا نسلم اه اما الثاني فلا نسلم

اجتماع النقيضين يستلزم ارتفاع النقيضين ايض وكذا الثالث
يستلزم ارتفاع النقيضين وارتفاع النقيضين يستلزم اجتماع
النقيضين على عكس ذلك فان رفع كل واحد من النقيضين
يستلزم وقوع الآخر وكذا وقوع كل واحد يستلزم رفع
الآخر فكل من الثاني والثالث يستلزم كلا من الاجتماع والارتفاع
وعلى الثالث يلزم عجزهما ايض بل على الثاني ايض قوله فالجواب
انه لا يخلو اه اقول هذا الجواب يكون دليلا آخر واما تنزيل الاية
الى هذا الدليل فيابى عنه قوله لو تعددا لان اللازم على
هذا التقرير اما توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد
او عجز الواجبين عن التاثير بالاستقلال او عدم خالقية
احدهما وشيء منها لا يلزم فسادهما كالتقرير الاول
فانه يلزم فيه على الاحتمال الثاني والثالث فسادهما لكن لا يخفى
على المتامل انه على ما قرروا وانجر الكلام اليه يلزم امكان
الفساد ولكن هذا الجواب لئلا يكون كلاما على السند يجب
ان يقرر هكذا لو تعدد الواجب فاما ان يمكن التخالف اولا
فعلى الاول فكما ذكره المستدل الاول وعلى الثاني فكما
ذكرنا فيلزم الفساد في بعض احتمالاته ايض فرجع الجواب اخرا
الى ابطال عدم التخالف والزام التخالف فالفساد لازم كما ذكر
اي على طريق انه ممكن لا انه واقع كما ذكر وفي بعض الاحتمالات ايض
والحق ان لزوم الفساد على كلا التقريرين في بعض احتمالاته

لا كلها

لا كلها فلا يصح نسبته لزوم امكان الفساد على تعدد الواجب
في التقرير الاول فقط واما في الثاني فبعد ما ابطل التوافق
وعدم التخالف لزم وقوع التخالف وبعده فالكلام كما ذكروا
اولا بلا زيادة ونقصان فالقول ههنا بان الفساد لازم
بطريق الامكان لا انه واقع مبناه على انه قرر الدليل هكذا لو تعدد
الواجب فاما ان يمكن التخالف اولا فلو ابطل الشق الثاني بقي
الشق الاول الذي هو امكان التخالف والا فلو قرر بانه لو تعدد
الواجب فاما ان يتخالفا او يتوافقا والثاني بط فيلزم وقوع
التخالف فيلزم وقوع الفساد او نقول فبعد ما امتنع التوافق
يلزم التخالف كما يلزم امكان التخالف فلا يرد ان اللازم امكان
الفساد لا الفساد كما في الاول ثم اعلم ان المعدم اذا كان محالا
وكان اللازم احد الامور المتعددة التي كل منها محال فللمستدل
ان يجعل التالي احد تلك الامور مرددا ثم يقول وكل منها
بط وان كانت تلك الامور متفاوتة في ظهور الاستحالة
واشتدادها وان يجعل التالي احد تلك الامور معينا نظرا
الى ظهور استحالته احتمالات الاخر المتروكة وان يجعل كل واحد
منها بط الى استحالة كل واحد منها وان يجعل رفع كل واحد
بط الى استحالته في نفسه مع ان احد الامور المذكورة لازم
ففيما نحن فيه جعل التالي فساد العالمين نادعا ظهور فساد
توارد العلتين واستحالة العجز الصرف سواء كان العجز بان

لا يستطيع ان يريد بسبب ارادة الآخر او يريد و لا يؤثر ارادته
فيهما وهذان في صورة التوافق وعدم التخالف بين الواجبين
وكذا في صورة احدى صور التخالف عجز صرف واما في اخرى
منهما ففساد وعجز معا وفي صورتين اخريين فساد مع وجود
العالمين وقوله لو قصد بالتوارد الفساد المطلق سواء
كان مع وجود العالمين او لا يلزم ادعاء ظهور استحالة التوارد
والعجز الصرف بالنسبة الى فساد العالمين بالمعنى العام المستلزم
للتجاذب على اى حال كما مضينا في الحاشية السابقة ووجه لو قصد
بل لعل العكس ظ وقيل عليه اذا جعل التالي الفساد ولا في ضمن
اجتماع النقيضين ثم في رفع التالي الثاني حكم الحس كاف لانه ينافي
الاحساس بخلاف التالي الاول لان الفساد في بعض احتمالاته
مع الوجود ولا ينافي الاحساس بل انتفائه استحالة اجتماع
النقيضين لا محالة حكم الحس ثم اعلم انه على اى تقدير من
التوافق والتخالف يلزم امتناع المعلول عن كل منهما بسبب
الآخر فلا يكون شيء منهما محتاجا اليه بخصوصه وتوارد
العلتين على سبيل البدل وان جوزه بعضهم لكن الشارح قد حقق
في حواشيه على شرح التجريد بانه ممتنع كالمجتمعتين والمتعاقبتين
بالدليل المذكور لعدم احتياج المعلول بخصوص شيء منهما مع
ان ما نحن فيه ليس مما هو على البدل بالمعنى الذي ذكروه وهو
ان يكون العلتان بحيث اذا وجدت احديهما استقل بوجود

الاخرى

الاخرى بعدها وان امكن ان يوجد بدل الاولى ابدا اى لو
كان المراد وجود الباقي بدلا سواء كان وجوده بدلا او لا
لكان منه والظ هو هذا ولكن لا مخلص عما ذكره الشارح من الامتناع
فعلى هذا كان الانسب ان يجعل التالي الامتناع على الذي هو اللزوم
على اى حال كما بين وظهور استحالته كما يظهر من جعل التالي فساد
العالمين فتأمل **قوله** لو اراد الاستقلال اه اى لو اراد
استقلال الشيء بالاستقلال بدون الاستعانة من الآخر ولم يحصل ذلك
الشيء بارادته كما لا يحصل الشيء بالعلة الناقصة وفرق بين ارادة
الاستقلال وارادة الشيء بالاستقلال ولا يتوهم مع انه لا يتمشى
على التحقيق انه على مذهب من يقول بالوسائط وصدور الواحد
عن الواحد كما نقله عن محققي الصوفية والحكماء يلزم العجز عن
المعلول الاول لان كلا من المقدورات يجوز ان يكون معلولا اولا
نظرا الى ذاته فيشمل استقلال القدرة بجميعها وعدم القدرة
بالاستقلال في مرتبة اجتماع النقيضين وارتفاعهما فان المقدور
هو الممكن كل واحد من المقدورات لا الكل المجموعي كما حققه في
آخر بحث قدم العالم حيث يعلم استحالة ان جميع المقدورات
الممكنة بحيث لا يشذ اما ان يكون متناهية اه فلا نقض لكن
يبقى الكلام في المجموعات المتناهية فان ذواتها ممكنات ويمكن ان
ان يلتزم ذلك مع قطع النظر عن ان كلا من المقدورات يجوز ان
يكون معلولا اولا فانه لا نقض فيه لكون المعلول الاولى مقدورا

كلام على السند

على تعيينها بعد صدور واحد اولا
لانتفاء شمول القدرة عليها وصدور
[غير مقروء] بالاستقلال ثم

بالاستقلال والبواقي مقدورات له تعالى بواسطة معلوله بلا واسطة
او بواسطة واحدة او بوسائط لا بواسطة امر لم يكن معلولا له
ولا مقدورا له **قوله** لا يطرق حلول الشيء اه واما الحلول بطريق
حلول مجرد في مجرد اخر مقوم لذلك الاخر كما صوره الامام وقد صرح
به في حصر اقسام الجواهر في الخمسة فلا يجري في تعينه شيء مما ذكر ههنا
**قوله** اما ان يقولوا بالحلول في المسيح الخ يؤيد حلول الذاتي البدني
قول النصارى تدرع اللاهوت بالناسوت المراد بالناسوت
النشأة الانسانية وكذا قولهم صلب الناسوت ورفع اللاهوت
**قوله** قال عيسى من رآني اه وامثال هذه الكلمات كثيرة في
كلام المحققين من الصوفية من هذه الامة مثل ما نقل عن سلطان
العارفين ابي يزيد البسطامي قدس الله تعالى اسراره كقوله ليس
في جبتي سوى الله وسبحاني ما اعظم شاني وكما نقل عن برهان
الموحدين وامام المتقين امير المؤمنين علي بن ابي طالب كرم
وجهه في بعض خطبه انا الذي كلم موسى في طوره وامثاله — بكلم
كثيرة قال في الصحائف وجاء في انجيل يوحنا في الاصحاح الرابع
عشر هكذا يا فيلبوس من رآني فقد رأى الاب
الى اخر الفصل بلا تفاوت الا بعد قوله وصدق من اني
بابي وابي في فانه ههنا كما ترى وههنا وصدق اني بابي وابي
في وانه قليل مع امكان التوفيق في بعضه ثم يفهم منه ان السائل
ليس يوحنا **قوله** كانوا يسمون المعادي بالاباء ويدل عليه

قول

قول عيسى عليه السلام اني ذاهب الى ابي وابيكم ليبعث
لكم الفارقليطا حيث قال وابيكم فانه بالاتفاق لا يقول احد
بحلوله في غير عيسى الفارقليطا بالفاء ثم الراء المهملة المكسورة
ثم القاف الساكنة ثم اللام المكسورة ثم الياء ثم الطاء
ثم الالف المقصورة لفظ عبراني ومعناه الفارق بين الحق
والباطل **قوله** كجبرئيل في صورة دحية الكلبي اه يظهر من تمثيلهم
قائلون بتجرد جبرئيل وعدم كونه جسما كما يقول به الحكماء من انه
جوهر مجرد وهو العقل الفعال وبلسان الشرع جبرئيل و
الا لم يطلق المثال والمثل الا بالتأويل البعيد **قوله** لا بد ان يكون
من صفات الكمال والا لزم اتصافه تعالى بالنقص **قوله** لو لم يكن
حال الحلول الخ اقول لا يبعد ان يتوقف الكمال بعد الكمال الاخر لانه
لو كان كل منهما كمالا مطلقا لم يتصف في وقت من الاوقات
باحدهما يلزم النقص في ذلك الوقت بل يجب ان يتصف
بجميع الكمالات المتعاقبة في كل وقت وان لا يكون شيء منها
مشروطا بزوال شيء من تلك الكمالات والا يلزم النقص
بانتفاء ذلك الكمال في ذلك الوقت وقد قررنا فيما سبق ايضا
**قوله** وكذلك لان السواد اه دليل ووجه لصحة السواد والبعد
وبيان لكيفيته على وجه لا يلزم الاستحالة المذكورة للوقوع السواد
لانه ظ ولانه لا يكفي بيانه بل انما يصح ان يكون وجها للمعنى الحادث
من الحقيقة والاضافة بان يق هذا العدد من البعد لا لحركة عن

فارقليطا

الحكم المذكور لان التغير ليس فيها حقيقة كما قال وانت بان خبير
غير متغير ثم الفرق بين الصفات الاضافية والحقيقية التي يلزمها
الاضافة انه في الاضافية يتغير طرف الاضافة وان لم يتغير نفسها
وفي الحقيقية المذكورة لا تغير لا في نفسها ولا في طرفها لانه
لا طرف لها وانما التغير في طرف الاضافة واللازم لها التغير
بالوجه المذكور وهي مخرجة عن الحكم ويبقى الكلام في انه اذا
كانت الاضافات خارجة عن الحكم المذكور ولم يجر الدليل
فيه فما الحاجة الى هذا البيان المؤدي الى تصحيح عدم التغير ذاتا
بان التغير ليس في ذاتها بل في طرفها المصحح لدخولها في الحكم
المذكور نظرا الى الذات بل كان الواجب ح ان يقول بان
فيها تغيرا في الجملة ولا اقل من انه يوجد في الطرف وان قرر
انه جواب لسؤال مقدر وهو ان يقال كيف يخرج عن الحكم
والدليل جار فيه فيكون حاصل الجواب تسليم جريان الدليل
لكنه في عدم تغيرها في ذاتها وهو واقع وان اثبات التغير
انما هو في الطرف فيرد ان مقتضى الدليل ان كان عدم التغير
في ذات الصفة فقط فلا وجه للاخراج بسبب التغير في الطرف
وان كان مقتضى الدليل عدم التغير بوجه من الوجوه ذاتا
او طرفا فلا وجه لتسليم جريان الدليل ايضا لا يبعد بعد هذا
وجه لما اورده بقوله لا يقال هذا الدليل الخ يعم في جوابه
فائدة جديدة على وجه **قوله** بل قد ندعي اه لما كان منوجها

على قوله

**قلت** فلا يبقى في الحصة بحثا ان كلما منع الدليل اثبات الحكم في المدعى فان بناه على
الدليل فاذا انهدم الدليل ينهدم كانهدام البيت بانهدام الجدران والسقف فتخريب البيت
انما هو بتخريب الجدران والسقف وخرب الجدران علة بعيدة لتخريب البيت فمقدمات
دليل المدعى هو الصغرى والكبرى بلا واسطة لا زائد عليهما وامان لكل منهما ايضا دليلا
مركبا من مقدمتين فيحصل اربع مقدمات في مرتبة الثانية ثم لكل من المقدمات الاربع
ايضا دليلا مركبا من مقدمتين فيحصل ثمانية مقدمات في المرتبة الثالثة وعلى هذا
القياس فيتعدد المنوع بحسب منع كل واحد منها فلا يزيد البحث مع ذلك على ذلك
بل منع المدعى سوى منع مقدمة من مقدمات الدليل لان معنى المنع طلب الدليل فلما كان المدعى
مدللا كيف فرض فلا وجه لطلب الدليل له فهو طلب الدليل ابتداء على اخر مقدمات دليله
ولا يتعدد البحث بحسب سراية المنع الى المدعيات ايضا لان كونه بحثا في اخر المقدمات انما
هو بملاحظة السراية الى السوابق فلا يكون بحسب ملاحظة السراية بحثا اخر بخلاف المنع في
المدعى اولا فانه يحسب في المقام غايته ان صحته موقوفة على منع مقدمات دليله لا كونه بحثا
في المقام ثم منع المقدمات وان كثرت يرجع الى مقدمة او مقدمتين بلا واسطة نعم قد يتعدد
البحث على مقدمة بحسب تعدد السند وليس ههنا كذلك وايضا هو ابحاث حكم جرى الكلام في
الحقيقة كما قال فلا يبقى في الحقيقة **قال** الشارح كما يشهد به الوجدان ظاهر دعوى البداهة
في الوجود الذهني مع انه من المعارك العظيمة الا ان مراده يقال انه لا يكفي الوجود الخارجي في ادراكه
بل يحتاج الى امر صورة او اضافة او نحو امر فالمراد بالصورة غير الصورة الخارجية
فيجامع الاضافة وغيرها فحاصله عدم الفرق بين الصادر وغيره في كيفية العلم باي وجه كان
والوجدان يشهد بهذا فيكون ما في طرف التصديق هو الصورة بالمعنى العام فلو لزم من
بداهة التصديق بداهة ما في الطرف ووجوده يلزم بداهة وجود الصورة الاعم
او يكون هو الصورة المعروفة لكن يكون القضية راجعة الى الشرطية بان يكون المراد
ان كان حصول علم غير الصادر بالارتسام فكذلك علم الصادر يكون بالارتسام والوجدان
يشهد بعدم الفرق فتتشعب هذا الجواب الى الوجهين بل وجوه بملاحظة ما في شرطيته
لو لزم من بداهة التصديق الخ او يقال مراده ان الوجدان يشهد به وان كان بعض
دليل سلب الاضافة والحصول الامر لان شهادة الوجدان علة مستقلة وكافية في الحكم
بالاحتياج الى الصورة ثم لا تغفل عما في الحكم بالاحتياج في التصور الى التصور لان
التصور هو الصورة الى صلة الا ان يتكلف بسير ابان يراد من التصور مطلق العلم
اضافة كانت او صورة ذهنية او خارجية ومن الصورة ما هو المعروف ضاف الى [illegible]
المذكور اولا [illegible] لكن يكون في احتياج الى الصورة من قبيل احتياج الكل

على قوله بان الاضافات ليست من صفات الكمال انه يجب
ان لا يتصف بها الواجب تعالى اصلا والحال انه متصف بها
في الحال اضرب عنه بقوله بل قد يدعى اه حاصله ان الوجود الازلي
للاضافات لا يستلزمه قدم الممكنات المستلزم لعدم الا
اختصاص الواجب تعالى بالقدم الزماني بعض ما لا يتصف بها
الواجب تع اما الوجود للحادث لها فلما لم يستلزم قدم الممكنات
فالاتصاف به كمال يتصف به اول بعد ما لا يخفى عليك ان
الازل ليس زمانا محدودا حتى يكون بعده زمان الحدوث متعين
للحدوث اول معين بل معنى الازل كما قرروا هو الزمان الغير
المتناهي في جانب المبداء وكل حد نفرض من ذلك الزمان يكون
مبداء زمان حدوث فكل زمان حدوث قبله زمان حدوث
آخر فاذا وجد خالقية زيد في هذا اليوم مثلا واتصف الواجب تعالى
بها في هذا اليوم لزم النقص في الامس لعدم اتصافه بها في الامس
واذا اتصف في الامس لزم النقص لعدم اتصافه تعالى بها قبله
وهكذا فكل زمان الحدوث قبله زمان هو ايضا زمان الحدوث
وعلى تقدير تحقق اول زمان الحدوث يرد النقص بانتفاء الاضافات
بعد حدوثها وقس عليه حال الجواب الثاني بعده وهو قوله على
انه يمكن ان يقال وجود العالم في الازل ممتنع اه فان كان امكان
وجوده الحادث يستلزم تحقق اضافته في وقت معين فيلزم النقص
قبله وبعده ايضا اذا انتفى فالحق في الجواب ان يلتزم قدم

الى الجزئي من جزئياته وفيه ما لا يخفى لان العام اذا كان ذاتيا للخاص فالاحتياج على
العكس وان كان عرضيا فنسلم لكن كونه عرضيا يحتاج الى البيان ويحتمل ان يراد من
التصور الاتصاف بالتصور بالمعنى الاعم كما ذكر او الاخص كالتسود والتبيض يراد
بهما الاتصاف بالسواد والبياض بلا واسطة فيكون الحاصل ان بقاء الجسم في كونه
ابيض يحتاج الى البياض احتياج النسبة الى الطرف ولكن كون هذا المعنى الى الوجدان
وشهادته لا يخفى ما فيه من حزازة فانه مما لا خلاف فيه وايضا لا يكون مفيدا لما ادعاه
مع عدم كون الصورة الخارجية علما فان احتياج الاتصاف بالبياض الى البياض
مثلا لا ينافي كون السواد ايضا كونا لان احتياج الاتصاف بصفة الى ذلك الصفة
عام سواء كانت الصفة عاما او خاصا وليس النظر فيه ان كلامه بطريق الدعوى
او المنع والغرض ان هذا لا يوافق سابقه سندا او دليلا
[illegible]

الواجب

الاضافات واتصاف الله بها ازلا وابدا وان تعالى لما لم يكن
الاضافات لكونها صفة الواجب ثابتة كان نسبتها الى جميع
الازمنة على السواء فتعلقت في الازل والابد الى وجود الحادث
في وقته كما قال من يقول ان علمه حضوري لحضور جميع
الموجودات دايما عنده كل في وقته وقد مر منا مثله على تقدير
ان يكون العلم اضافة فتفكر ولا تتبع الهوى **قوله** يطلق الا
تحاد على معنيه اه اشار الى ان الاتحاد الذي يستدل على امتناعه
ههنا هو هذه المعنيه فاحتمال الاتحاد بوجه لا يضرنا كالحلول وا
حلول مجرد في جوهر مجرد اخر حيث يحتمل ان يحتاج الحال الى المحل
ولا يكون للحال غرض الا الاول وان لا يحتاج شيء منهما الى
الاخر وان يكون الحال مقوما للمحل ولا يكون المجموع المركب
جسما فعليك بابداء احتمالات اخر **قوله** ودعوى الاحتياج
او الانفعال اه ان منع الانفعال بين الاجزاء المادية للممثل له
فكيف يمكن القول بعدم انفعال العناصر بعضها عن بعض وفيضان
الصور النوعية على المواليد باتبع للمزاج التابع للانفعال والكتب
مشحونة به ولم ينقل عن احد منع ولا خلاف فيه وان منع الانفعال
بين الاجزاء المادية للممثل له مع تسليمه في المثال فليس مما نحن
بصدد ابطاله من احتمالات الاتحاد كما هو الاشارة وتأمل **قوله**
او الجوهر هو الممكن المستغني عن المحل اه قال السيد قدس سره في
حواشي شرح حكمة العين نقلا عن شرح الملخص لفظ الجوهر يقال

ما لاشتراك



ما لاشتراك اللفظ على معان اربعة الاول الموجود الغني عن المحل
والواجب هو جوهر بهذا المعنى الثاني الماهية التي اذا وجدت في
الخارج كانت لا في موضوع وبهذا المعنى يقتضي زيادة الوجود
على الماهية والشيخ ذهب الى ان وجوده تعالى عين ذاته فلا يطلق
الجوهر عليه والامام الى ان وجوده زائد عينا وله الثالث
القابل للصفة والحكماء اتفقوا على انه ليس جوهرا بهذا المعنى
بناء على استحالة قيام الصفات بذاته تعالى الرابع الشيء الذي
يقوم عليه الصفات والحكماء على امتناع تعلق الصفات على
ذات الواجب هذا اجمال ما فصله هناك وقد يطلق الجوهر على
الذات والحقيقة ولا خفاء في تناوله للواجب اذ هي عبارة
والمعنيان اللذان ذكرهما الشارح غير المعاني الخمسة المذكورة فمجموع
معانيه سبعة **قوله** وصرح بكونه تعالى الله هو وتقدس حقيقة
من غير تجوز قال الامام حجة الاسلام في كتابه المسمى بفيصل
التفرقة بين الاسلام والزندقة بعد ما بين حد التاويل في
الايات والاحاديث بحيث لا يلزم منه الكفران ابعد الناس
عن التاويل احمد بن حنبل رضي الله عنه ثم قال وقد سمعت الثقات
من الائمة الحنابلة ببغداد ان احمد رحمه الله صرح بتأويل ثلثة
احاديث فقط احدها قوله عليه السلام الحجر الاسود يمين الله
في الارض والثاني قوله عليه السلام قلب المؤمن بين اصبعين
من اصابع الرحمن والثالث اني لاجد نفس الرحمن من جانب

بهذا المعنى

حنبل

اليمين ثم قال وانما اقتصر احمد رحمه الله على تأويل الاحاديث
الثلثة لانه لم يظهر عنده الاستحالة الا في هذا القدر لانه لم يكن
ممعنا في النظر العقلي ولو امعن لظهر له ذلك في الاختصاص
بجهة فوق وغيره مما لم يأوله والاشعري والمعتزلي لزيادة
بحثهما جاوزا الى تأويل ظواهر كثيرة ثم قال ويقول الحنبلي
لا برهان على استحالة اختصاص الباري تعالى بجهة فوق ويقول
الاشعري لا برهان على استحالة الرؤية وكان كل واحد
لا يرتضي ما ذكره الخصم ولا يراه دليلا قاطعا وكيف ما كان
فلا ينبغي ان يكفر كل فريق خصمه بان يراه غالطا في البرهان
نعم يجوز ان يسميه ضالا او مبتدعا اما ضالا فمن حيث انه
ضل عن الطريق عنده واما مبتدعا فمن حيث انه ابدع قولا
لم يعهد من السلف التصريح به او من المشهور فيما بين السلف ان صح
الله تعالى يرى فيقول القائل الرؤية بدعة والتصريح بتأويل
الرؤية بدعة بل ان ظهر عنده ان تلك الرؤية معناه مشاهدة
القلب فينبغي ان لا يظهره ولا يذكره لان السلف لم يذكروه
ثم قال ولكن عند هذا يقول الحنبلي اثبات الفوق لله سبحانه
وتعالى مشهور عن السلف ولم يذكر احد منهم ان خالق
العالم ليس متصلا بالعالم ولا منفصلا ولا داخلا ولا خارجا
وان الجهات الست خالية عنه وان نسبة جهة الفوق اليه كنسبة
جهة التحت اليه فهذا هو قول مبدع اذ البدعة عبارة عن

احداث

احداث مقالة غير مأثورة من السلف ثم قال في جوابه وعند
ذلك يصح لك ان ههنا مقامين احدهما مع عوام الخلق والحق فيه
الاتباع والكف عن تغيير الظواهر رأسا والحذر عن ابداع
التصريح بتأويلات لم يصرح به الصحابة وحسم باب السؤال
رأسا والحث والزجر عن الخوض في الكلام والبحث واتباع
ما تشابه من الكتاب والسنة كما روي عن عمر رضي الله عنه انه
سأله سائل عن آيتين متعارضتين فعلاه بالدرة وكما روي
عن مالك رح انه سئل عن الاستواء فقال الاستواء معلوم
والايمان به واجب والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة والمقام
الثاني بين النظار الذين اضطربت عقائدهم الموروثة فينبغي
ان يكون بحثهم بقدر الضرورة وبترك الظاهر لضرورة البرهان
القاطع ولا ينبغي ان يكفر بعضهم بعضا بان يراه غالطا فيما يعتقده
برهانا فان ذلك ليس امرا هينا سهل المدرك اقول فالفرق
بين حكم المعتزلة بتأويل الرؤية بالمشاهدة القلبية وحكم الاشعري
بتأويل الجهة حتى يكون الاول بدعة دون الثاني كما قال
الحنبلي عسير والذي يفهم من كلام الامام بيان المقامين ان
التأويلات التي لم تنقل من السلف فالقول بها مع العوام بدعة
فمن اين علم ان المعتزلي يقول بتأويل الرؤية عند العوام ولو
سلم انهم يقولون عند العوام فالقول بتأويل الجهة ايضا
مصرح عند العوام **قوله** ولا يطيع فيكم احدا اي لا يطيع

في مداركم ومخاصمتكم **قوله** انما يحصل بالمحاذات و[illegible]
وعدم القرب المفرط وعدم الصغر المفرط وعدم وساطة
جسم كثيف بين الرائي والمرئي وكون المرئي اما مضيئا
بذاته او بغيره وكونه كثيفا بحيث يمنع من نفوذ الشعاع والا
لا رأى كالهواء الشفاف وبعد هذا كله فالرؤية اما بخروج
الشعاع من البصر سواء كان مخروطا مصمتا او مخروطا مركبا
من خطوط او خطا يتحرك في المبصر بسرعة الحركة قاعدة مخروط
والقاعدة على اي تقدير على سطح المبصر وهذا كلها مذهب
الرياضيين على الاختلاف ومنهم افلاطون واما بالانطباع
اي انطباع صورة المرئي في الجليدية ثم في مجمع النورين ثم
في الحس المشترك كما هو مذهب الطبيعيين ومنهم ارسطو واما
بتكيف الهواء المتوسط بين الرائي والمرئي بكيفية الشعاع
الخارج عن البصر فيكون آلة للابصار كما هو مذهب طائفة
من الحكماء واما باضافة اشراقية بين النفس والمبصر مشروطة
بالمقابلة وارتفاع الموانع كما ذهب اليه الشيخ المقتول وقال
الشارح المحقق في شرحه للهياكل ان لكل من الرياضيين والطبيعيين
حججا ومناقضات لاحلها وذهب الفارابي في رسالة الجمع بين رأيي
ارسطو وافلاطون الى ان غرض كل منهما التنبيه على هذه الحالة
الادراكية وضبطها بضرب من التشبيه لا حقيقة خروج الشعاع
ولا حقيقة الانطباع وانما اضطر الى اطلاق لفظين لضيق العبارة

ثم قال

اختياره

ثم قال وهذا قريب مما اختاره المصنف اي الشيخ المقتول من ان الابصار
انما هو باضافة اشراقية بين النفس والمبصر مشروطة بالمقابلة
وارتفاع الموانع انتهى ومرجع مآل المذهبين ايضا الى الاضافة
المذكورة وليست الاضافة المذكورة الا العلم فالابصار انما يمتاز عن
العلم عند القائلين بان العلم اضافة بان الابصار مشروط بالمقابلة
دون العلم فالاضافة المذكورة عند انتفاء المقابلة هي العلم وقال
شارح التجريد لا نزاع للنافين في جواز الانكشاف التام العلمي
ولا للمثبتين في امتناع ارتسام الصورة من المرئي في العين او
اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي وانما محل النزاع انا
اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا
ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا اخر من المعرفة فوق الاول ثم اذا
فتحنا العين حصل نوع اخر من الادراك فوق الاولين نسميها
الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه
الحالة هل يصح ان يقع بدون المقابلة وان يتعلق بذات الله تعالى
منزها عن الجهة والمكان ام لا ولا يخفى عليك ان كلام الشارحين
يقرب النزاع الى النزاع اللفظي لان القائلين بالانكشاف التام
لا يقولون بحد معين للانكشاف حتى لا يكون ما فوقه من الانكشاف
انكشافا تاما وكذا القائلين بالرؤية لا يقولون بتاثير الحدقة و
الانطباع ولا بخروج الشعاع او بوجه اخر من الوجوه المذكورة
للرؤية فالاولى ارجاعهما الى النزاع اللفظي والله اعلم بحقائق

الانكشاف تامة

الاشياء **قوله** ولا يلزم من كون تلك اه وكذا لا يلزم من كونها
شرطا في ادراك الجسمانيات ان يكون شرطا في ادراك المجردات
ولا يبعد ان يراد من هذه النشأة نشأة الجسمانيات ومن النشأة
الآخرة نشأة المجردات فانهما يراد جارا حما عالوا ابوا و ا
**قوله** كالاصوات والطعوم والالوان وقدم الكلام منا
في رفع استبعاداته في مقام تحقيق الفرقة الناجية فارجع
اليه **قوله** الاول ان سوال موسى الرؤية اه اجابت الاشاعرة
عن منع كون الرؤية ههنا بمعنى الابصار لجواز ان يكون بمعنى
العلم بوجوه الاول انه لا يكون الجواب ح مطابقا للسوال لان
قوله تع لن تراني نفي الرؤية لا العلم الضروري باجماع المعتزلة
اقول يمكن ان يقال في الجواب عن السوال بالعلم الضروري في
معنى الابصار اشارة الى انه لم يبق لموسى من مراتب
العلم بالله تع الا مرتبة الابصار فطلبه العلم كانه طلب الابصار
لانه لم يبق من مراتب العلم شيء فاجاب الله تع بقوله لن
تراني بمعنى نفي الابصار اشارة الى قرب موسى عليه السلام
والثاني انه يلزم ان لا يكون موسى عليه السلام عالما بربه
علما ضروريا مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل لان المخاطب
في حكم الحاضر المشاهد اقول يمكن ان يقال مراتب العلم الضروري
متفاوتة متعاوية فيجوز ان يطلب مرتبة فوق ما حصل له
وان لم يبق في نفس الامر مرتبة فوقه سواء علم موسى



يعلو مرتبة علمه فيكون طلبه اشتياقا واظهارا للشوق او
للطمانينة كما في ابراهيم على نبينا وعليه الصلوة والسلام
او لم يعلم فيكون طلبه اعتقادا لتحصيل مرتبة اخرى وعدم العلم
بها في القدر لا تقدح في امر النبوة كيف وقد قال من هو افضلهم
صلى الله عليه وسلم ما عرفناك حق معرفتك وحال الجواب
بقوله لن تراني على التقدير بن على ما قلنا ظا الثالث انها
لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المترتب عليها بمعناه ايض
لكن النظر الموصول بالى نص في الرؤية اقول يمكن ان يقال لما
استعار الرؤية للعلم استعمل النظر المترتب عليها بالى
ترشيحا اما في النظر او في الى وقد منعوا بوجوه اخر واجابوا
باجوبة يطول الكلام بذكرها وتفصيلها والشارح اشار بقوله
ولا مجال للقول بجهل موسى الخ الى جواب ما قالوا من ان معرفة
الله تع لا موقوف على العلم بمسئلة الرؤية
في جواز الانفكاك فيجوز ان يكون للاشتغال بسائر
العلوم والطائف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى
سألوا عنه وطلب العلم او خطرت بباله وكان ناظرا فيها
طالبا للحق فاجترأ على السوال ليتبين له جلية الحال واجيب
بان المرام ان النبي المصطفى بالتكلم في معرفة الله تع وما يجوز عليه
ويمتنع دون احاد المعتزلة ومن حصل طرفا من علم الكلام الى البدعة
المشنعة والطريقة العوجاء التي لا يسلكها احد من العقلاء ومن اراد

قصه م

بهذا ص

الشنعاء بدر

زيادة تفصيل فليرجع الى الشرح الجديد للتجريد في المقصد الثالث

**قوله** على استواء الجبل وهو امر ممكن في نفسه اعترض بانه لم يعلق الرؤية على استواء الجبل مطلقا او حالة السكون لتكون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة تزلزل واندكاك ولا نم امكان الاستواء حينئذ واجيب بانها علقت بالاستواء الجبل من حيث هو من غير قيد بحال السكون او الحركة والالزم اختلال في الكلام فان قيل استواء الجبل واقع في الدنيا فلزم وقوع الرؤية فيها قلنا المراد استواء الجبل من حيث هو غير مقيد بحال السكون او الحركة لكن في المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء وان فلا يرد السكون السابق واللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط حتى يلزم من امكانه امكانه هذا بطريق الجدل بعد النقض قلنا ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء وجوده عليه الشيء واما الشرط التعليقي فمعناه ما يتم به التعليق الذي يقول علية العلة وما جعل بمعنى الملزوم لما علق به وايضا الممتنع لا يكون مشروطا بشيء وهذا القدر كاف لاستلزام الامكان وايضا الاستواء حال الحركة ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون اقول لمانع ان يمنع امكانه لجواز ان يكون المعلق عليه الاستواء شرط الحركة والاندكاك ثم انظر في حال الاختلال في الكلام هل يلزم ام لا فان لزومه ليس بظاهر

ليس

ليس الغرض انه اذا اريد الاستواء وقت الحركة اختل الكلام واما اذا اريد الاستواء شرط الحركة فلا فانه بعد تسليم الاختلال في الاول يكون في الثاني اظهر لزوما بل المراد انه اذا قيد الاستواء بالسكون اختلال الكلام مسلم واما اذا قيد بالحركة فلا سواء اعتبر شرط الحركة او وقت الحركة فيكون رد الجوابين معا والا لما احتيج في رد الجواب الثاني فقط الى هذا التوجه الى لزوم الاختلال وعدمه ثم اعلم انه قد يعقد اللزومية من مقدم ممكن لذاته ممتنع بالغير وتال محال لذاته كما يقال اذا انعدم العقل الاول الممكن لذاته انعدم العلة الاولى وقد بين الشارح ان اللازم منه امكان انعدام العلة الاولى بالقياس الى ذات العقل الاول لا الامكان بالغير وصحح الاستاد بان اللزوم يكفيه امتناع الانفكاك في نفس الامر سواء كان منشأ الامتناع ذات الملزوم فقط مع جواز الانفكاك نظرا الى ذات الملزوم او ذات اللازم فقط مع جواز الانفكاك نظرا الى ذات الملزوم او امرا خارجا مع جواز الانفكاك نظرا الى ذات الملزوم واللازم معا ففيما نحن فيه يجوز ان يكون الرؤية محالا لذاتها كعدم الواجب لازما للاستواء الممكن لذاته الممتنع لغيره كعدم العقل الاول

**قوله** كالطول والعرض اه بناء على كون الطول والعرض جوهرا على تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى كما هو مذهب الاشاعرة وانحصار المحال على تقدير كون الطول والعرض عرضا في واحد

الجواب الاول ما اورد بقوله اجيب والثاني ما اورد بقوله وايضا الاستواء حال الحركة ممكن اه ١٢

يكفيه بدر

اللازم

من الاجزاء فيلزم انقسام الجزء الذي لا يتجزى او في كل واحد واحد
فيلزم قيام الوصف الواحد بالشخص بمحال متعدده مع انقسام
الجزء ايضا ولكن الكلام في الجزء اثباتا ونفيا مستغنى عنه و
عدم انحصار المحل في واحد واحد او كل واحد لجواز القيام
بالكل المجموعي ومع قطع النظر عن هذا كله كون الطول والعرض
عرضا محل تامل فان القايلين بوضيتهما لا يقولون بروسهما
وان نقل عن البعض فالاحتمال باق على اى حال ويقع في
كلها جعل الدليل الزاميا اذا ثبت منهم القول بها **قوله**
بل من شيء مشترك سماه اضرب عن قوله من علة مشتركة كما
فعله امام الحرمين حيث بين المراد من العلة لئلا يرد عليه ان
صحة الرؤية امر اعتباري فيجوز ان يكون علته ايضا اعتبارية
فان متعلق الرؤية يجب ان يكون موجودا والمتعلق غير
العلة والكلام فيه ولئلا يرد ان المعلول الواحد النوعي يجوز
ان يعلل بعلل مختلفة فانه لما كان الكلام في متعلق الرؤية و
يعلم بالبديهة انا قد نرى شيئا من بعيد وندرك هويته من
غير ان ندرك كونه جوهرا او عرضا انسانا او فرسا فعلم ان
ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي
بها الافتراق وهذا المعنى مع كون علة صحة الرؤية مشتركة
بين الجوهر والعرض كذا قيل ان الهوية المطلقة المشتركة بين
خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة

فلا

فلا يتعلق بها الرؤية ايضا وان المدرك حين يرد في تلك الصورة
المذكورة هو خصوصيته ذاته الموجودة الا ان ادراكها اجمالي
لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة و
ضعفا فليس يجب ان يكون كل اجمالي وسيلة الى تفصيل اجزاء
المدرك وما يتعلق به من الاحوال ولئلا يرد انه على تقدير كون
الوجود علة الرؤية واشتراكه بين الجميع لا يلزم صحة رؤية
الواجب لجواز كون خصوصية الواجبية مانعة او خصوصية
الجوهرية او العرضية شرطا وجه الدفع ان صحة الرؤية عند
تحقق ما يصلح متعلقا بها ضرورية بل لا معنى لصحة الرؤية الا
ذلك **قوله** علم يبق الا الوجود اه قال الامام الرازي في
اصحابنا من التزم ان المرئي هو الوجود فقط وانا لا نبصر
اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذا مكابرة لا نرتضيها
بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية انتهى و
اما ان الوجود على تقدير كونه مشتركا معنويا كما هو مذهب
جمهور الاشاعرة والحكماء والمعتزلة يجب ان يكون امرا اعتباريا
على ما بينوه فلا يصح ان يتعلق به الرؤية كالامكان والحدوث
والبحث على تقدير جعل الدليل الزاميا كما فعله الآمدي
ونقله الشارح بعد هذا بقوله وقيل ان الشيخ اه ظاهر لان الخصم
قائل باعتبارية الوجود فكيف يلزم عليه كون الوجود مصححا

للرؤيه مع تساوى الامكان والحدوث عنده واما لان اختلاف
المختلفات مرئى بالبديهة سواء كان الامر المشترك مرئيا ايضا
اولا ونقض الدليل بصحة المخلوقية وصحة الملموسية بانهما
مشتركة بين الجواهر والاعراض ولا مشترك بينهما يصلح علة
لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب تع واجيب عن
النقض بصحة المخلوقية بانها امر اعتبارى محض لا يقتضى علة
اذ ليس مما يتحقق عند الوجود وقيل واما النقض بصحة
الملموسية فقوى قال الفاضل القوشجى اقول كما ان تعلق
الرؤية بشئ بمعنى كونه مرئيا يقتضى كونه من الامور العينية
لا من الاعتبارات المحضة كذلك تعلق الخلق بشئ بمعنى كونه
مخلوقا يقتضى كونه مما له تحقق فى الاعيان فان الامور الاعتبارية
المحضة لا تكون مخلوقة والعجب من هذا المحقق انه سلم ورود
النقض بصحة الملموسية انتهى كلامه اقول والعجب من هذا
الفاضل انه كيف لم يفرق بين صحة المخلوقية المقتضية لان لا
يكون المخلوق موجودا والا يلزم تحصيل الحاصل وبين صحة
الملموسية التى هى فرع الوجود وليس المراد من الصحة الامكان
الذاتى قوله وقد ثبت وقوع رؤيته فى الاخرة اه نظر من قوله
وهو مستلزم لجوازه كما سيجئ بعد بيان الاجماع على وقوع الرؤية
ان المقصود من الادلة النقلية الدالة على الوقوع اثبات جواز



الرؤيه مع ان وقوع الرؤية مطلب فى نفسه كما قال المص وهو تعالى
مرئى للمؤمنين يوم القيامة من غير موازاة ومقابلة وجهة
الا ان يقال لعله هو الناظر المقصود اثبات وقوع الرؤية الا انه
اعاد جواز الرؤية للزومه من الوقوع لا انه مقصود بالاصالة
قوله ووجه النظر وتامل اه وجه النظر والتامل ان هذا الكلام
حكاية عن المنافقين اذ يقولون يوم القيامة لاهل الجنة انظرونا
نقتبس اى ننصب ونأخذ من نوركم فالانتظار من
المؤمنين لا يناسبه ولهذا فسره بعضهم اى انظروا
الينا فجعله متعديا بنفسه بالى ويحتمل ان يكون وجهها
انه لا يلزم ان النظر بمعنى الانتظار يكون متعديا بنفسه ويؤيد
هذا انه لم يجعل كون النظر فى الاية المذكورة مستعملا بالى
دليلا على انه ليس بمعنى الانتظار فى الاتى حيث قال وليس
بمعنى الانتظار على حدة هذا اذ لم يكن افرازه لا يراد دليله
الخاص به والاجوبة الاتية المذكورة فى جواب المستدل
استدلالا بخصوص الايات الاتية منع الاستدلال
بها لا رفع الاحتمال فيها ولا فى اتيان النظر الموصول بالى
بمعنى الانتظار وكون النظر بمعنى الانتظار غير متعد بنفسه
وان استدل على انه ليس فى بعض الايات المذكورة بهذا
المعنى كما فى الاية فاحتمال كون النظر بمعنى الانتظار موصولا

بالى كما فى الاية باق نظر الى الموصولية بالى بل يحتمل ان
يكونا اشارة الى النهامعا توزيعا مرتبا اولا او لا
قوله وليس بمعنى الانتظار اه اشار الى منع المعتزلة
على الاستدلال والجواب عنه اما النحوى المنع فاولا بانا لا نم
ان لفظ الى صلة النظر بل هو واحد الالاء ومفعول
النظر بمعنى الانتظار وثانيا انا سلمنا انه صلة النظر
ولكن النظر الموصول بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر
وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام
ومن المعلوم ان العطاش جمع عطشان ينتظرون مطر الغمام
فوجب حمل المشبه على الانتظار ليصح التشبيه
والشعث جمع الاشعث اى الحريص وقال وجوه
ناظرات يوم بدر الى الرحمن ياتى بالفلاح وقال
كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع
هلال اى ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور
هلال والجواب ان انتظار النعمة غم ومن ثم قيل
الانتظار موت احمر فلا يصح للاية الاخبار به بشارة
كما اشار اليه الشارح على ان كون الى اسما بمعنى النعمة لو
ثبت فى اللغة فلا خفاء فى بعده وغرابته واخلاله بالفهم
عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الاية عليه احد من ائمة

التفسـ

التفسير فى القران الاول والثانى بل اجمعوا على خلافه وكذا
لم يدل الابيات عليه لاحتمال ان يكون المعنى فى الاول
يرون بلالا كما يرى الظمآن ماء وجده بعد الاشتياق
وفى الثانى ناظرات الى وجه الله واثاره من الضرب
والطعن الصادرين من الملائكة التى ارسلها الله لنصرة
المؤمنين وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا وجوه
ناظرات يوم بكر وان قايله شاعر من اتباع مسيلمة
الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بنى حنيفة لانهم
بطن من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة فالجواب
ظ وفى الثالث يرون سجاله ويكون النظر المجرد عن
الصلة للرؤية كما مر انفا قوله لان الاية مبشرة للمؤمنين
الخ لم يجعل عدم كونه معدا باسمه وجها وهو الظ وجه
صحيح بناء على ما قيل وان احتمل ان يكون فى النظر والتأمل
المذكورين بعده اشارة الى عدم تسليمه كما مر فان هذا من
تتمة استدلال ذلك القائل لعله الا ان الشارح مدع مستدل
ههنا قايل بهذه المقدمات ايض وخلاصته ان النظر بمعنى
الانتظار يكون معدا باسمه على الاحتمال فلم يجعله
وجها وان صح بناء على ما قيل وعند ذلك القايل ويصلح
الى هذا اذا لم يكن المراد من الافراد ازاء اسراد دليله للخاص

مسيلمة بدر

وكون بدرا

قوله على وقوع الرؤية فلكون الآيات والأحاديث الواردة
فيها على ظواهرها حتى روى حديث الرؤية أحد وعشرون
رجلا من كبار الصحابة رضي الله عنهم قوله كما ترون القمر
ليلة البدر الخ والتشبيه على تقدير كونه مرادا إنما هو في
الرؤية أي رؤية الرب مثل رؤية القمر مثل أن تق
رؤية الشمس مثل رؤية القمر ولا يلزم أقوائية القمر
من الشمس بل أقوائية رؤيته من رؤيتها فانظر
في التشبيه الذي أوردناه فإن تشبيه الذي في رؤية
الرب إلى رؤية القمر إلى التشبيه الذي فيما أوردنا
في كون متعلق المشبه المشبه أقوى من متعلق المشبه به
مع كون المشبه به أقوى منه وهو الرؤية فيهما ولا شك
أن كون متعلق المشبه أي الرؤية الذي هو الشمس
فيما ذكرنا أقوى من متعلق المشبه به الذي هو القمر في
المثالين أقوى فيما ذكرنا مما نقل باطل قطعا فإن أقوائية
الشمس من القمر ليست كأقوائية الواجب منه بل
أين هذا من ذاك فتأمل قوله والله تعالى تمدح بنفيه اه
استدلال ثان من هذه الآية على عدم الرؤية قوله
وما قيل من التمدح الخ جواب عن الاستدلال الثاني بعد
تسليم أنه لا تمدح في نفي الرؤية بطريق المقابلة والاتصال

الشعاع

الشعاع أو الانطباع وكذا لا تمدح في نفي المنع المسانع فيه
عن البعض على أن يكون رفعا للإيجاب الكلي وكذا لا تمدح في
سلب ذلك المنع عن الكل في بعض الأوقات وإلى الأخير
أشار بقوله ولأن عدم رؤيته في الدنيا اه قوله لأنه
لو امتنع الرؤية اه أقول لا تردد في أن الامتناع لو كان لعزته
لحجاب الكبرياء لا لذات الرؤية كما هو ظ يكون التمدح على
تقدير الامتناع أشد وأعلى وأولى كما تقول في العرف حين
يراد بيان شوكة شخص أن فلانا ترقى أمره حتى امتنع
ملاقاته ورؤيته ولا شك أن مرادهم من امتناع الرؤية
هو امتناع الرؤية المتعلقة بذاته تع لذاته تع لا الذاهب الرؤية
تأمل على أنه قد تمدح بنفي المثل كقوله تع ليس كمثله شيء
والشريك كقوله تع هو الله الذي لا إله إلا هو مع أن المثل
والشريك ممتنعان لذاتيهما قوله وما ليس كذلك ليس بمراد
اعلم أن الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة في أفعال العباد
تحت إرادة الواجب وعدمها في أمرين أحدهما أن الأشاعرة
يقولون كفر الكافر بإرادة الله تع والمعتزلة لا يقولون به
وثانيهما أن الأشاعرة يقولون إن الله تع لم يرد إيمان الكافر
والمعتزلة يقولون أراد ولكن لم يقع فقول الشارح فكل
كائن مراده إشارة إلى رد الخلاف الأول وقوله وما ليس

بكاين ليس بمراد اشارة الى رد الخلاف التام مع المعتزلة
وبهذه المقدمة الثانية اما يلزم من قوله ما شاء الله كان
بطريق عكس نقيضه واما من كون كل كاين مرادا
ولما كان احد النقيضين مراد الا وجه لتعلق الارادة
بالنقيض الآخر هذا بناء على ان كلا من الوجود والعدم
مما يتعلق به القدرة والارادة فيكون المراد من الكاين
ما يعم الموجود والمعدوم والحق ان كلا من طرفي الوجود
والعدم في الممكن مما يتعلق به القدرة والارادة لان نسبة
الممكنات على السواء فلا بد من مرجح **قوله** على ان التزام
رعاية الحكمة والمصلحة لا يجب عليه اه اقول لما كان معنى الوا[جب]
على المذهب الثاني ما تركه مخل بالحكمة فمعنى الوجوب ليس
انه سبحانه يستحق بسبب تركه الذم او انه قد ركما في المذهب
الاول والثالث بل يكون معنى الوجوب على هذا المذهب
تركه اخلال الحكمة لا ان ترك الاخلال واجب حتى يستفسر
عن معنى الوجوب بعد ويكون الكلام والبيان في المرتبة الاولى
فعدم وجوب رعاية الحكمة والمصلحة عليه تعالى بالمعنى الاول
والثالث لا يضر في هذا المذهب انما يضره عدم رعاية
الحكمة لا عدم الواجب الوجوب بالمعنى الاول والثالث
بل هذا المذهب يوافق مذهب الاشعري وعلى هذا الظهر

لكن

لكن ما في الوجه الاول الى الان الا ان يرجع النزاع الى الامثلة مثلا
الى كون اللطف مما في تركه اخلال وكذا الى كون الاصلح مما
في تركه اخلال الحكمة بل الحق في هذا المذهب ان يقول وليس
فيما ذكرتم من الوجوب شيء ولو اصطلح فلا مناقشة لما قال
في ابطال المذهب الثالث تأمل **قوله** بالنسبة الى الشخص
فلا يمكن لهم ان يقولوا ان في خلق الكافر الفقير مصلحة بالنسبة
الى نظام الكل وكذا في ابقاء الشيطان واقراره مصلحة
وحكمة نظرا الى نظام الكل من حيث انه كل كما يقول به الحكماء ولذلك
بهت الجبائي في جواب الاشعري والقول بالاصلح بالنسبة
الى نظام الكل واقع من الصوفية ايضا وقول لسان الغيب
الحافظ الشيرازي قدس سره ؛؛ دركارخانه عشق از كفر ناگزير
است ؛؛ آتش كرا بسوزد گر بولهب نباشد ؛؛ ظاهر في هذا
المعنى ولقول اهل التحقيق ان العالم بدن واحد والموجودات
اعضاؤه فكل ما وقع في العالم لتدبير مصالح هذا البدن
والقتل والافناء بين الموجودات مثل الفصد من البدن لامراض
العين مثلا فان اليد يدرك الالم ويتأذى منه والاعضاء لم
لم يتأذوا بها **قوله** وترك الاشعري مذهبه لا يخفى ان الاطلاع
على خطاء المجتهد في موضع واحد كيف يكون منشاء الاعراض
عن مذهبه بالكلية او عن تبعيته فان الغلط في موضع لا يسلم

العلط في المواضع الاخر وليس الا اعتقادا وعلى ان المجتهد
يجب ان يكون بريا عن الخطاء مطلقا فان المجتهد
قد يخطى مقرر مشهور **قوله** والعوض على الالام اه
العوض المنفع نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال
فالنفع يجوز ان يقع تفضلا على سابقة استحقاق ويجوز
ان يقع بعد استحقاق فقوله مستحق يخرج النفع المتفضل
فانه لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم واجلال يخرج
الثواب ومن وجوه التي يستحق بها العوض عند المعتزلة
انزال الالام بالعبد كالمرض وغيره فانه يجب على الله تعالى
عوض عنه والا لكان ظلما والظلم قبيح على الله تعالى ومنها
تفويت المنافع على العبد اذا كان التفويت من الله تعالى
لمصلحة الغير ومنها انزال الغموم بان يخلق الله تعالى اسباب
الغم لان الغم بمنزلة الضرر لا الغم المستند الى العبد فانه
لا عوض فيه على الله تعالى ومنها امر الله تعالى بايلام الحيوان
ايجابا او ندبا كالذبح في الهدي والضحايا ومنها تمكين
غير العاقل مثل سباع الوحش وهذا بخلاف الاحراق
اذا القينا صبيا في النار واحرق واو شهد احد با (واحترق)
شهادة زور فقتل بسببها فان الملقى الصبي في النار فلان
فعل الالم واحدث الحكم بحسب اجراء العادة والله تعالى

قد منعنا

160

قد منعنا من القائلة وتنا بها نا عنه فصار الملقى كانه اوصل الالم
اليه فلهذا اوجب على الملقى العوض دونه واما شهادة الزور
فلان الشهود اوجبوا بشهادتهم على الامام ايصال الالم
من جهة الشرع فصاروا كانهم فعلوه **قوله** يلزم جواز
بها اى جواز الكذب والخلف اقول ان اريد جوازهما بالنظر الى
ذات الواجب تعالى او نظرا الى ذاتيهما فلم يلزم اللازم جوازهما
بالقياس الى العفو الملزوم لهما وان اريد جوازهما مطلقا
او بالقياس الى العفو فاستحالته ممنوعة فان المحال (ذات)
بالذات قد يكون ممكنا بالقياس الى الممكن بالذات
الممتنع بالغير كما قالوا في امكان عدم الواجب الممتنع بالذات
بالقياس الى عدم العقل الاول الممكن بالذات الممتنع بالغير
وقد فصل المحقق الشريف الامكان بالغير والامكان بالقياس
الى الغير والوجوب بالغير والوجوب بالقياس الى الغير
وكذا الامتناع بالغير والامتناع بالقياس الى الغير بل يجوز
ان يكون الممتنع بالذات واجبا بالقياس الى الممكن اذا كان
ذلك الممكن ممتنعا بالغير وحاصل معنى الامتناع بالقياس
الى الغير لزوم الممتنع للغير سواء كان علة اللزوم ذلك الغير
اولا ومعنى الامتناع بالغير ان يكون الغير علة لزوم الممتنع
كما انه علة تحقق عدمه وانتفائه وعلى هذا القياس وان اريد

(كما انه علة وجوده)

بعض التفصيل فارجع الى حواشيه قدس سره على شرح حكمة
العين في المقالة الرابعة في دليل اثبات العقل والجوهر أن
الامكان بالقياس الى العقول ليس محلا للنزاع فان المعتزلي
يقول ثواب المطيع وعقاب العاصي واجب على الله تعالى
في نفس الامر ويجب ان يقع والامكان بالقياس الى
العقول ايضا فانه لا شيء من الواجب والممتنع ذاتا
او في نفس الامر الا انه ممكن بالقياس الى شيء ما بل
بالقياس الى ما ليس بعلة له مطلقا وان الامكان بحسب
نفس الامر لازم نظرا الى ذاتيهما والاستحالة مسلمة قوله
ونحن نقول الخ كلمة في بعض النسخ وقع في البين لعله اشارة
الى جواب آخر على تقدير تسليم عدم الفرق بين الاستحالة
والوجوب بانه لا استحالة عقلا عندنا في شيء والشرعي
منتف ايضا عن الواجب تعالى وعلى تقدير لزوم الخلف
لا استحالة فيه فيكون وجوه النقض اربعا لكن
لا يخفى ان الاشاعرة ايضا يقولون بالحسن والقبح العقليين
لا بمعنى استحقاق الثواب والمدح والذم والعقاب
بل بمعنى آخر على ما يجيء عن قريب والجهل من القبيح العقلي
بالمعنى الذي يجيء وهو عدم الكمال ولا يجوزونه في حقه تعالى
ومنع كون الخلف والكذب مثل الجهل لا يخفى ما فيه فالاولى

السلبية

النسبة الى ليس فيها قوله ونحن نقول الخ قوله وقد قال الله الخ
يحتمل ان يكون محط الايراد مخالفة المحققين فيكون هذا وجه
كلام المحققين ويحتمل ان يورده على انه ايراد آخر قوله
واما ما والم يعلل باحد الوجهين الخ لم يتوجه الى التصرف في
معنى قوله ما يبدل القول لدي بان يخصص القول
بالوعد او يراد القول المعقول وهو الكلام النفسي الى
غير ذلك لان سابقه وهو قوله لا تختصموا لدي وقد
قدمت اليكم بالوعيد صريح في ان المراد ليس سوى
الوعيد بان لا يدخل الوعيد فيه وايضا لم يتوجه الى الجواب
المذكورين بعد التسليم فيما سبق احدهما بالفرق بين
الاستحالة والوجوب وثانيهما على ما في بعض النسخ
بمنع الاستحالة العقلية والشرعية في حقه تعالى لان بناء الكلام
ههنا ليس على لزوم الاستحالة والاستدلال منها على الوجوب
حتى يمنع الاستحالة او استلزامها الوجوب بل بناؤه على انه
يلزم التبديل وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدي ولا يخفى
عليك ان من جوز الخلف في آيات الوعيد يجوز الخلف
في هذه الآية ايضا لانها ايضا من جملة آيات الوعيد والوعد
واما بالنظر الى الوعد فمن آيات الوعد والخلف من وجه
لا يستلزم الخلف من وجه آخر فان تشبث بالاستحالة و

يخصص

والتعب والنقص عاد الاجوبة الاربع المذكورة هناك فيكون
الجواب بما ذكره ههنا بقوله اللهم الا ان يقال فتفطن فان
الوعيد كلما كان اشد كان خلفه اظهر في اللطف والكرم
وفي الفضل والاحسان اتم كما قال صاحب القصيدة البردة
بيت لعل رحمة ربي حين يقسمها بيت تأتي على حسب العصيان
في القسم بيت نظرا الى موقف الفضل لا الى موقف العدل
فان كل من كثر عصيانه كان الوعيد في حقه اشد لانه في كل
عصيان اتى به في كل مرة اوعد بالعقاب فكان الوعيد
في حقه اشد كثيرا قوله لا يعد شكرا على قليل من نعمه فان
الشكر واجب في مقابلة النعم عقلا عند المعتزلة فالشكر في جزاء
النعم وهو لا يقع بمقابلة قليل من النعم فكيف يزيد حتى يستحق
بسببه عوضا اخر مع ان الطاعات كلها فعله تعالى على ما هو
المحقق عند الاشاعرة ومذكور ههنا بطريق المنع في جواب
استدلال المعتزلة قوله لا يكرر ويعترض ان الكل ملكه
ويفعل في ملكه كيف يشاء ولا يسأل عما يفعل وغير
ذلك قوله وعلى وضع الشيء اه وضع الشيء في غير موضعه
اللائق اما لانه محكوم لغيره كخدام السلاطين الظلمة فيضع
الظلم منهم بامر السلاطين ولا يتصور مثله في حقه تعالى لانه
احكم الحاكمين واما لانه لا يعلم موضعه عن غير موضعه اللائق



فيضع في غير موضعه وهذا لا يتصور في حقه تعالى ايضا لانه اعلم
العالمين واما لانه غير قادر على وضعه في موضعه كمن حمل
الحجر الثقيل ولم يقدر على حفظه فسقط من يده على رجله
او على شيء غير لائق به وهذا ايضا لا يتصور في حقه تعالى لانه
اقدر القادرين هذا الكلام منه وما بعده من قوله فكل ما
وضعه اه على مذاق المعتزلة من ان للاشياء في انفسها
حسنا وقبحا وموضعا مناسبا وغير مناسب بل الحسن
ما فعله وامره والقبيح ما نهى عنه ولا معيار للحسن والقبح
قبل فعله وامره فالوجه ان يقال لما لم يكن للاشياء في انفسها
حسن وقبح وموضع مناسب وغير مناسب كان المناسب
والحسن ما وضعه وعينه والقبح ما عينه للترك ونهى عنه
الا ان يقال انه بالنظر الى معنيين اخرين للحسن والقبح اللذين
للعقل فيهما حكم كما سيجيء عن قريب الا ان المعتزلة يقولون
بحسن الاشياء وقبحها في انفسها لا ينسبون الجور والظلم
الى الله في فعله ويقولون كل ما هو جور وظلم وقبح لكونه عالما
قادرا حاكما لا يفعله وانما يفعله غيره تعالى والاشاعرة يقولون
مع فعله جميع الاشياء لا ينسب الى جور وظلم فليحمل الوجه
الاول للمعتزلة والثاني من قوله وايضا لما علم اه على طور
الاشاعرة قوله ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل

لا نزاع في العلة الغائية بمعنى ما لاجله الفعل فانها على ما نقله
عن الشيخ وحققه الشيخ في حواشيه على شرح التجريد اعم من
ان يكون ذلك الشيء من الامور الكائنة المترتبة على الفعل
او امرا آخر اعلى من الكون والترتب وان ذات الواجب تعالى
علة غائية لمعلوله بهذا المعنى فان الذي بالذات للعلة الغائية
بما هي علة غائية ان يكون علة لساير العلل ويعرض لها
من جهة ان معناها قد يكون واقعا في الكون اي يكون معلولا
لان المعلولية لازمة لها بحسب الخارج وما وقع في كلام
ارباب التحقيق من الصوفية ان الواجب غاية الغايات
بهذا المعنى العام انما النزاع في العلة الغائية المباينة للفاعل
المؤثرة في فاعلية الفاعل المترتبة على المعلول بحسب الخارج كالجلوس
على السرير بالنسبة اليه **قوله** لا الخالي عن الغرض بل له تصرف
في ملكه كيف يشاء يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسأل عما
يفعل على ما نطقت به النص بقوله تفضلا ورحمة
يعني ان رعاية الحكمة ليس واجبا له تعالى بل احسان وتفضل
فلو لم يراع ما الغرض لما توجه اليه تعالى شيء من النقص جل كبرياؤه
وان مثل ايجاد العالم له تعالى على ما ذهب اليه الاشاعرة
مثل ملك وضع بلدا في موضع خال عن الناس فاجمع فيه
خلائق من الاطراف لا تعارف بينهم بان يعرف بعضهم بعضا

حبا

حسبا او نسبا وليس منهم في الواقع ما يوجب تفضيل بعضهم
على بعض آخر فذلك الملك يعين احدا منهم للرياسة وآخر
للقضاء وآخر للافتاء وللاحتساب وعلى هذا القياس فلا يتوجه
على الملك بسبب ذلك نقص ولا سؤال بانك لم عينت ذلك
لذلك وهذا بهذا مع انه حسيب او نسيب بالنسبة اليه لانهم
لا يعرفون احوالهم بالقياس الى غيرهم فالمنصوب ممنونا وغيره
راض ولو فعل بالعكس لكان الامر ايضا كذلك ومثله على
ما ذهب اليه المعتزلة مثل ملك تسلط على بلد معمور فيه اشراف
واعيان وخواص وعوام كلها معروف القدر حسبا ونسبا
فالملك يعين لهم مناصبهم على مقتضى حسبهم ونسبهم وسوابق
احوالهم والامتنان لهم من الملك مثل امتنان الملك الجماعة الاولى
من الملك الاول والا تصرف له فيهم مثل تصرف الملك الاول
ولو بالعكس عكس لسئل بانه لم رجح المرجوح لكنه يعني
السؤال في الاول ايضا على اي حال بانه لم رجح المساوي وان
كان الامتنان على اي حال اتم والامتنان في الثاني في صورة
العكس اتم من الامتنان المساوي ولكنه لا يقع اصلا ولا
شك ان المرتبة الاولى اعلى واولى واتم في مرتبة الايجاد من
الثانية والواجب يجب ان يكون في اعلى مرتبة الايجاد كما انه يجب
ان يكون في اعلى مرتبة الموجودية واستدلاله على عينية وجوده تعالى

آخرهم

اي حال بانه

لكام قوله وريح منه الروح بضم الراء هو النفس وبعضهم فرق
بين الروح والنفس وبفتحها هو الطيب والنزاهة
والمناسب ههنا هو الاخير قوله ولا حاكم سواه في
كون الشيء مستحقا للمدح او الذم عاجلا والثواب والعقاب
آجلا فكذا الكلام في قوله فليس للعقل حكم اه في توجيهه لان
للعقل حكما في الحسن والقبح بالمعنيين الآخرين المذكورين
كما سيذكره الش المحقق قوله الاول صفة الكمال فان
العلم مثلا حسن بمعنى انه صفة كمال والجهل قبيح بمعنى انه صفة
نقص قوله ويختلف بالاعتبار اي الثاني فان قتل زيد
مثلا ملائم لمصلحة اعدائه ومنافر لمصلحة احبائه قوله
او هو عندنا مأخوذ عن الشرع اه فان قيل لما حكم العقل
بحسن الاشياء بالمعنى الاول حيث يحكم بان العلم صفة الكمال
مثلا والجهل صفة النقص وهذا هو معنى تعلق المدح والذم
عاجلا فان القول بان هذا الشخص عالم مدح له في العاجل
وظاهر انه لا يكون منشأ العقاب في الآجل بل هو منشأ
الثواب فالعقل يحكم بالحسن والقبح بالمعنى الثالث ايض
قلنا مقصد المعتزلة ان كل ما يؤمر به وينهى عنه في الشرع
له جهة محسنة ومقبحة عند العقل قد يجدها العقل وقد لا
يجدها والشرع يظهرها ويكشفها ولا يجوز انه يجب على المعتزلة

ح

ح ان يحملوا الظواهر على ظواهرها ولا يأولوها كما هو شأن
الكاشف والا لكان العقل كاشفا للشرع فيعكس الامر
ومقصد الاشاعرة انه لا يجب ان يكون في جميعها جهة محسنة
او مقبحة بل يكون من جهة تعلق امر الشارع سواء كان في
نفسه جهة توافق نهي الشارع او كان خاليا عن الحسن
والقبح وكان بتعيين الشارع حسنا او قبيحا لكن الدليل الذي
ذكره الش يدل على العموم تأمل فلا تغفل عن قوله فيما مر ولا
حاكم سواه ايض قوله فعند فعل لا يوصف بحسن ولا قبح
باتفاق الخصوم وتوقف الحسن بصدق عليه فيكون من تتمة البحث
وفعل الصبي مختلف فيه يحتمل الجواب بجواز ان يكون المص ممن
يقول بان فعل الصبي مما يوصف بالحسن فصدق التعريف لا يخل
ويحتمل ان يكون ارادة نحتا مؤيدا لسابقه ولكن الجواب
واما قوله واما فعل البهائم اه فلا يصلح الجواب اصلا لان حاصل
البحث ان التوقف غير مانع لصدقه على ما ليس بحسن كفعل البهائم
والجواب بان فعل البهائم لا يوصف اه لا يدفعه لان الخروج
عن المعرف لا يستلزم الخروج عن المعرف العام قوله نفي الاجزاء
العقلية استدل على نفي التركيب العقلي بانه لو كان مركبا في العقل
ولم يكن مركبا في الخارج لزم ان يكون حكم العقل بالتركيب جهلا
ولا عبرة به وايض يلزم ان يكون بسيطا في الخارج صورتان

لحه و قوله

تمكن م

مطلب
نفي التركيب العقلي
عن الواجب تعالى

معايرتان مطابقتان لذلك البسيط وانه مح فان مطابقة
احد المتغايرين له ينافي مطابقة الاخر له بديهة واجيب اما عن
الاول فلان فبان الكلام في تصور الاجزاء ولا حكم فيه بعدم مطابقته
ولا مطابقته وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة في الخارج و
لا تمايز واما عن الثاني فبانا لا نم استحالة ان يكون للبسيط
صورتان كما ذكر وانما جزمك بكونه محالا من بديهة وهمك لا
لفك بالصور الخيالية كالمنقوش على الجدار فان صورتين
متغايرتين من الصور الخيالية يستحيل مطابقتهما لامر واحد
بسيط واما الصورة العقلية لشئ واحد فيجوز تعددها بحسب
الاستعدادات تعرض للنفس وشروط مختلفة تقتضيها من
مشاهدة الجزئيات شخصية ونوعية وجنسية لا يقال الواجب
لا يكون له جنس ونوع والا لزم الاشتراك فعلى تقدير الوجوب
يلزم تعدد الواجب وعلى تقدير الامكان يلزم امكان الواجب
لانا نقول يجوز انحصار نوعه وجنسه في فرد وكذا يجوز تركبه
من امرين متساويين هذا ما وعدنا نقله من القوم وقد
نقلنا مما سبق دليل من المصنف على هذا المطلب ولا بأس
ان نذكر ههنا ما بقي من تفصيله قال لو تركب الواجب
فاما ان يكون كل جزء من الجزئين غنيا عن وجود نفسه والمجموع
وجود الواجب او احد الجزئين غنيا عن وجود نفسه دون الاخر

الخيالية ندر

اولا شئ

اولا شئ من الجزئين غنيا عن وجود نفسه وعلى الاول امتناع متنا
الحمل ظاهر او وجود المجموع مجموع الجزئين ووجود كل جزء
غني وكذلك الجزء اقول وايضا يلزم تعدد الواجب وايضا
يلزم احتياج الواجب الذي هو مجموع الجزئين في وجوده
الذي هو ايضا مجموع الجزئين الى غيره الذي هو الجزء فتامل
وعلى الثاني يكون الجزء الذي هو عين الوجود وحده واجبا
والجزء الاخر ممكنا خارجا عنه فلا تركيب في الواجب وعلى
الثالث فاما ان يكون كل من الجزئين عين وجود الاخر
اولا وعلى الاول يمتنع حمل احد الجزئين على الكل اذ وجود كل
جزء هو الجزء الاخر فقط ووجود المجموع كلا الجزئين معا او
وايضا يلزم ان يكون شئ واحد اي كل واحد من الوجودين
عارضا ومعروضا بالنسبة الى الاخر وايضا يلزم تركيب الواجب
عن عرضين لان كون احد الجزئين وجود الاخر لا يتصور بمجرد
المقارنة بديهة وايضا يلزم امكان كل من الجزئين والمجموع
فتامل وعلى الثاني يكون كلا الجزئين ممكنا فيكون الواجب
ممكنا وايضا الممكن مستند الى الواجب فيلزم استناد كل
من الجزئين الى الكل وان اردت زيادة تفصيل كلامه فاضمم
اليه ما نقلناه سابقا في بحث وجوب النظر في معرفة الله
بلغ ههنا يوم الجمعة ثاني صفر ختم بالخير والظفر بسمرقند

تركيب ندر

فی خانقاه الحضرت المخدومیة الحسنیة الخوارزمیة قدس
الله اسراره سنة تسع وتسعین وتسعمائة **قوله**
لو کثرت لکانت مستندة اما الی القادر الخ تفصیل
الدلیل ان القدرة مثلا لو تعددت فاما ان یکون لکل
مقدور قدرة علی حدة فیلزم تحقق الامور الغیر المتناهیة
اکثر سواء کان کل منها یصدر عنه بالاختیار او لا
فیلزم التسلسل من هذه الجهة ایضا او لا او یکون لکل
جملة متناهیة من المقدورات قدرة علی حدة فیلزم
تحقق الامور الغیر المتناهیة ایضا سواء کان صدورها
بالقدرة والاختیار او لا لان الجمل المتناهیة سواء
کانت متساویة او متفاوتة غیر متناهیة فی الغیر المتناهی
واما ان یتعلق قدرة للامور الغیر المتناهیة من المقدورات
والاخر سواء ان یتعلق کل منها بالغیر المتناهی ایضا او بالمتناهی
او بعضها بالمتناهی وبعضها بالغیر المتناهی ویکون مجموع
القدرة متناهیا فیجری فیه الدلیل المذکور فی الشرح
ولکن علی تقدیر صدور القدرة الکثیرة عن القادر لا یلزم
التسلسل لجواز ان یکون القدرة السابقة بالعلیة واحدة
مخالفة بالنوع لجمیع القدرة المعلولة بل یجب مخالفتها لئلا یلزم
اجتماع المثلین سواء کانت القدرة المتعددة متخالفة بالماهیة

الجملة

اومواقفه

او متوافقه وان کان الواقع علی الفرض ان یخالف ایضا
لئلا یلزم اجتماع المثلین فی محل واحد وینحصر نوعها فی فرد لم
یصدر عن الواجب بالایجاب فیصدر عن الواجب بسبب
هذه القدرة سایر القدرة والحاصل انا نمنع لزوم انها لو تکثرت
القدرة فاما ان یکون جمیعها مستندة الی الموجب لجواز
ان یکون بعضها مستندة الی القادر وبعضها مستندة الی
الموجب وانما اعتبرنا انحصار نوع القدرة السابقة فی
فردها لئلا یرد علیه ایضا ان نسبة الموجب الی الواحد والکثیر
علی السواء فظهر ما فی کلام المحشی من قوله ولکن لا مخلص عن
التسلسل ثم لا یخفی علیک انه لو نوقض الدلیل بجریانه علی تقدیر
وحدة القدرة ایضا بان القدرة الواحدة اما مستندة الی
القادر فیلزم التسلسل واستناد القدیم الی القادر وهو خلاف
المفروض ایضا واما مستندة الی الموجب ونسبة الموجب
الی الواحد والکثیر ومراتب الاعداد واحد یجاب بان
القدرة یجوز ان ینحصر نوعها فی فردها ویمتنع وجود فرد
اخر منها ومثل هذا المنع یتوجه علی تقدیر استناد القدرة
الکثیرة الی الموجب بانه یجوز بل یجب تخالف القدرة بالماهیة
کما مر ویجوز ان ینحصر نوع کل منها فی فرد ویمتنع فرد اخر
منها بل نوع اخر ایضا فالموجب لا یمکن ان یوجد فردا اخر

او نوعا اخر ولعله اشار الى هذا بقوله ولا يخفى ان تساوى
جميع الاعداد وهم اه **قوله** قلت لا حاجة في تعلق القدرة الى
الفرق بين ما ذكره الشارح وبين ما نقله قبله ان المراد في
السابق من عدم التناهي عدم تناهيه بمعنى لا تقف ولا يتحقق
اصلا تعلقات غير متناهية بل كل ما يتحقق منها متناه وما ذكره
الشارح انها غير متناهية بالفعل هذا فرق بناء على ما فهمه الشارح
من كلام ذلك القائل والا فيمكن حمل مراده على ما اختاره
الشارح فلا يكون ما ذكره الشارح مغايرا له بل يجب حمله عليه
لانه جعل عدم تناهي القدرة بمعنى لا تقف دليل عدم تناهي
المقدورات وعدم تناهي المقدورات دليل عدم تناهي
القدرة فلو لم يكن المراد من عدم تناهي القدرة عدم تناهي
القدرة بالفعل بل بمعنى لا تقف لكان مصادرة بل نقول
لا حاجة الى هذا الالزام ايضا فان الممكن كما ان وجوده بارادة
الله تعالى وقدرته كذلك عدمه بارادته تعالى وقدرته لانه ان شاء
تركه ففي اى وقت فرض فاما ان يكون لكل من الممكنات المعدودة
الغير المتناهية بمعنى لا تقف وجودا او عدم وعلى اى حال يلزم تعلق
القدرة والارادة اما بوجوده او بعدمه فيكون التعلقات
غير متناهية بعدد المقدورات المتحققة وجودا او عدما
فعلى ما حمل عليه ما قبل لا يتحقق تعلقات غير متناهية في وقت

من

من الاوقات الا انه يجوز ان يتحقق واحد بعد واحد مثلا
الى غير النهاية ولكن لا يصل الى عدم التناهي اصلا وعلى ما ذكر
نعم يتحقق تعلقات القدرة والارادة غير متناهية بالفعل
بعدد الموجود وما سيوجد وان كان اللازم ضعفه في
الاول بملاحظة مقدورية عدمات الممكنات ايضا وعلى ما
ذكرنا يتحقق تعلقات غير متناهية في كل وقت بعدد وجودات
الموجودات المتناهية في ذلك الوقت وعدمات الممكنات
المعدومة فيه فان اى واحد من طرفي النقيض يتحقق يتحقق
بقدرته تعالى وارادته ويجب بضم ما ذكره الشارح ان يكون
عدد تعلقات القدرة ضعف عدد المقدورات الغير المتناهية
لا تقف لان القدرة على ما ذكره تتعلق بطرفي الوجود
والعدم في كل ممكن فتخصص المقدور وجودا او عدما انما يكون
بالارادة لا بالقدرة فالمؤثر في الحقيقة هو الارادة لان القدرة
وتعلقها على طرفي الممكن على السواء فتامل فيه **قوله** من
النسب المقدارية كالنصفية والثلثية والربعية وغير ذلك
من كونه تسعا او عشرا او واحدا من الالف او من الوف
الالوف بل هي نسبة واحدة الى غير المتناهي لان مثل كل من جملة
الاعداد المتناهية غير متناهية في الغير المتناهي فكل جملة متناهية
نسبته الى غير المتناهي نسبة الواحد الى غيرهما المتناهي **قوله**

بمعنى
خلاف ما ذهب اليه الشارح من ان كون الارادة مؤثرة دون القدرة
والقدرة او ان القدرة [illegible] مؤثرة دون العلم
[illegible]
منه

لا الحصر ويمكن الجمع بين الحصر وما روي من ستمائة جناح بان يكون
يحتمل ستمائة جناح في حد من اثنين او اثنين او ثلث يليه
مثلا في موضع موضع ويجوز ان يكون مثنى وثلث و
رباع بطريق التوزيع والاجتماع **قوله** ويجوز ان يكون
عطف على التوزيع فان القايلين بان الملائكة لا يتفرقون
يحتمل ان يقولون الوقوع لا الجواز والجواز ايضا لكن
المناسب في العطف العكس **قوله** وما صدر عنهم
الى قوله بل ليس يعتريه الشبهة حاصله انهم كانوا عالمين
مجملا اجمالا ان المواقع للحكمة هو الذي يفعله تعالى ويريده ولكن
لم يكن لهم علم بها بل كان عندهم ما ينافيها فاستفسروا
عن الله تعالى لميته وحكمته فالسوال سوال استفسار لا
اعتراض ولا يخفى انه على هذا لا ينطبق الجواب بقوله تعالى اني اعلم
ما لا تعلمون لان السايلين على ما قرره ايضا كانوا عالمين
بانه يعلم ما لا يعلمون ولهذا سالوا اللهم الا ان يقال ولكن
يمكن الجواب في بادي الرأي عن الاصل بان في قوله تعالى لا يعصون
الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون اخبارا عن المستقبل
لنبينا صلى الله عليه واله وسلم بان الملائكة لا يعصون الله
في المستقبل ما امرهم في الماضي والعصيان في الماضي لما امره
في الماضي لا يقدح فيه بل القادح هو العصيان في المستقبل

السوال



**قوله** قيل انهم منعوا الخ هذا التوجيه انما يكون موجها لو لم يقع منع الحدوث عن الخنابلة
في مقام دفع الشبهة المذكورة من تدافع ظاهر القياسين المذكورين واما اذا كان في مقام
النقض عنها فلا ينفع منع اطلاق لفظ الحدوث عليه لان معنى الحدوث باق
وهو مناف للقدم سواء اطلق لفظ الحدوث عليه او لم يطلق ففي النقض يجب
منع احدى المقدمات الاخر وقوله احترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام
النفسي يظهر منه انه يوافق الاشعري في منع حدوث الكلام النفسي **قوله** ذهبوا الى
ان كلامه صفة له مؤلف من الحروف والاصوات الحادثة قال الكرامية اكثر
العقلاء يوافقونا في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى وان انكروه باللسان فان
الجبائية قالوا ان الارادة والكراهة حادثتان لا في محل لكن المريد والكاره هو
حادثتان في ذاته تعالى وكذا السامعية والبصيرية تحدث لحدوث المسموع والمبصر
وابو الحسين يثبت علوما متجددة والاشعري يثبت النسخ وهو رفع الحكم القايم
بذاته تعالى واثباته وبما عدم بعد الوجود فيكون ان حادثين والفلاسفة
قالوا بوجود الاضافات مع عروض المعية والقبلية المعدودين لذاته تعالى والادلة
المذكورة لو تمت لدلت على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقا اي قسم كان
وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطاء اقول كما مر في العلم يمكن منع حدوث كل
اضافة بل الاضافة الزمانية حادثة واما الاضافة التي لا تدخل تحت تصرف الزمان
يجوز ان يكون قديمة وان كان احد طرفيها حادثة **قوله** معنى واحد بسيط اه
اقول لا يخفى انه على هذا لا ينفع للاشعري في الذهاب الى الكلام النفسي الا ازدياد
المؤنة لان التدافع المذكور في نتيجتي القياسين المذكورين باق بالنسبة الى الكلام
اللفظي فكان الواجب عليه على ما ذكره ان يمنع كبرى القياس الثاني نعم
لو لم ينقل الشيخ الاشعري بالكلام النفسي في مقام الاخلاص عن الشبهة المذكورة لكان

لا صغراه ؟

وجه واما الزام امر في جواب ايراد لا يندفع به ومع ذلك هو في نفسه محل تامل وتردد
بحث الاستدلال عليه والخصم يستدل على نفيه فلا يناسب مثله هذا اذا اريد من الكلام
النفسي غير اللفظ واما اذا اريد به نفس اللفظ فضعفه اظهر لان تغير الاسم لا يفيد
فلا ينفع اصلا واما على ما حمله القوم وان لم يمكن لهم الصلح في دفع التعارض واذا
اجرى القياسان بالنسبة الى اللفظي بانه صفة وبانه مؤلف فان الجواب حينئذ بانه ليس
بصفة واثبات كلام نفسي لا يسوغ الا انه لم ينفع في مقام وايراد اخر وهو انه يلزم
ان يكون اتصاف الواجب بالكلام مع انه منقول في جميع الملل بتواتر مجازا الحمل رد
على المعتزلة انه يلزم التزام المجاز في جميع الملل والاديان في كلام واحد والنفع به
الاتصاف المتواتر ليس باللفظي بل بالنفسي فاعلم ويمكن ان يتوجه من جانب الخصم منع
صغرى القياس الثاني بناء على نقل الكلام الى الكلام النفسي ولجريان القياس فيه وعدم
التوجه الى منع صغرى القياس الاول على تقدير اجري القياس في اللفظ لظهوره
**قوله** والادلة الدالة على الحدوث الى ان قال المعتزلة على ان القرآن لفظي
حادث بوجوه الاول انه علم من دين النبي صلى الله عليه وسلم بالضرورة حتى للعوام
والصبيان ان القران هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة
المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثاني
ان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف
الحادث لا المعنى القديم لكونه ذكرا لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وعربيا لقوله تعالى
انا انزلناه قرانا عربيا ومنزلا على النبي عليه السلام لشهادة النص من تلك الآية
واجماع الامة ومقروا بالالسن للاجماع ومسموعا بالآذان للاجماع ولقوله تعالى
حتى يسمع كلام الله ومكتوبا في المصاحف ومقرونا بالتحدي لكونه معجزا اجماعا
ومفصلا الى السور والآيات لقوله تعالى كتاب احكمت آياته ثم فصلت وقابلا

للنسخ وهو من امارات الحدوث لانه اما رفع او انتهاء ولا شيء منهما يتصور في القديم
لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وواردا على عقيب ارادة التكوين لقوله تعالى انما قولنا
لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون واجاب قدماء الاشاعرة بانه لا نزاع في اطلاق
اسم القرآن وكلام الله بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الحادث وهو
المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص
التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث لكن هذا لا يتم مادة الشبهة
فان الآيات المنسوخة التلاوة تبقى نقضا ويمكن الجواب بانه لا معنى للنسخ المفهوم
الا باعتبار الامتثال وعدمه فيمكن الجواب عن البحث الخامس الذي سوقه
الشـ على المص بل هذا البحث مشترك بين الجميع وكذا الجواب واطلاق هذا
اللفظ ليس لمجرد انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ
غير الله لكان هذا الاطلاق بحاله بل لان له اختصاصا اخر به وهو انه تعالى
اخبر عنه بانه اوجد اولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن
مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك لقوله تعالى وانه لقول رسول
كريم وصاحب المواقف لما حمل كلام الشيخ الاشعري على ان الالفاظ والحروف
الله قديمة يقول في الجواب الوجهين المذكورين ان الحدوث يرجع الى الصفات
المتعلقة بالكلام لفظيا كان او نفسيا لا الى نفس الكلام لا لفظيا ولا نفسيا
واليه اشار بقوله والادلة الدالة الى قوله لا ورود للوجهين على ما حمله
صاحب المواقف فان الوجه الاول حاصله دعوى الضرورة في ان الكلام هو الالفاظ
وهو يقول به نعم الوجه الثاني يشتمل على امور بعضها يدل على كونه لفظيا فقط فلا يرد
عليه اصلا وبعضها يدل على حدوثه فيرد فيحتاج بحسبه الى الجواب المذكور من احتمالها
فقيل هما اسمان لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه

حتى ان ما يقرأه كل واحد منا سورة بل آية يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث
تعينه في المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه كل واحد نفسه لا مثله وعلى هذا وعلى
تقدير ان يكون الكلام نفسيا ويكون معنى سماعه فهمه من الاصوات المسموعة يتوجه
انه ما وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم واختار الامام حجة الاسلام في
جوابه انه سمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف كما ترى في الآخرة بلا كم وكيف
وعلى جواز تعلق الرؤية والسمع بكل موجود قال الجمهور لما سمع موسى عليه السلام
كلامه الازلي بلا حرف وصوت وكيف سأل عن الرؤية بلا كيف وجهة ومقابلة
[illegible] وبعضهم انه سمعه من جميع الجهات على خلاف العادة واختار الشيخ ابو المنصور
الماتريدي والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني انه سمع صوتا دالا على كلامه [illegible] مكتسب
للعباد اقول لا يخفى انه يجوز ان يكون وجه الاختصاص سواء كان الافراد الآخر
مساويا له في النوع مخالفا بالشخص او يكون مخالفا بالنوع ايضا والوجه الثالث
في استدلال المعتزلة ان كلامه تعالى لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار
بطريق المضي كثير في كلامه تعالى مثل انا ارسلنا وقال موسى وعصى فرعون الى
غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازل
فتعين الكذب واجيب بان كلامه في الازل لا يتصف بالماضي والحال والاستقبال
لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث
الازمنة والاوقات وتحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول الالفاظ
مركبا من الازلي وامر آخر من التعلقات او الاضافات او الازمنة
عسير جدا وكذا القول بان المتصف [illegible] الماضي وغيره انما هو اللفظ
دون المعنى القديم كذا في شرح الجديد للتجريد اقول الماضوية المعتبرة بالنسبة
الى المخاطب مثلا في مدلول اللفظ في مثل قوله تعالى انا ارسلناك ليست هي

الماضوية

170

الماضوية المعتبرة بالنسبة الى المخاطب مثلا فانا نعلم ان الحال والاستقبال بالنسبة
الينا يكون ماضيا بالنسبة الى من بعدنا فلو اخبرنا عن زمان الحال بالماضي لكان
كذبا ومثاله انا اذا ارسلنا شخصا الى شخص آخر مثلا نكتب في حال الارسال
قبل ان يرسل بل على يدي ذلك الشخص الى الآخر انا ارسلناك كذا وكذا
لا نكتب انا نرسلك كذا وكذلك مع ان الارسال بالنسبة الى الكتابة في زمان الحال
نظرا الى حال ذلك المخاطب وغيره مع علمه تعالى ما مضى وما يستقبل لكن لا بالنظر الى ذاته
وعلمه تعالى بل بالنظر الى المعلومات كالعلم بتقدم الاب على الابن ولا تغير ولو
لم يكن كلام ذلك المجيب [illegible] له وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات
لعلنا ان مراده هذا ولكن يظهر من قوله هذا انه سلم ان كلامه النفسي يكون مما
يتصف بالحال والاستقبال والماضي المعتبر في مدلول اللفظ بحسب التعلقات
وعلى ما قلنا ليس شيء من الازمنة المذكورة زمانا لعلمه وكلامه النفسي بل
كل زمان مدلول لفظ الكلام فهو بالنسبة الى الزمانيات بعضها الى بعضها
فيكون ما قلنا جوابا عن اصل استدلال المعتزلة تامل واشار بقوله مع القول بان
الازلي مدلول اللفظ انه يمكن ان يقول المجيب مدلول اللفظ هو الازلي مع الاضافة
والتعلق لا الازلي فقط فلا غبار مثاله انا اذا اردنا ان زيدا يكتب تحصيل لنا علم واحد
بكتابته فاذا اخبرنا عنه في ذلك الزمان نقول زيد يكتب واذا اخبرنا بعد يوم
نقول زيد كتب مع ان علمنا واحد لم يتغير في الزمانين فظهر ان في مدلول اللفظ تغير
الاضافة والتعلق ايضا والغرض هو المشكل لان الكلام هو العلم [illegible] العرفي قوله
وهذه لا تتعلق الى اهل العقل لفظ الكلام عند المص كما ذهب اليه اصحاب الاشعري
مشترك لفظي بين النفسي واللفظي غاية انه سمى اللفظ نفسيا [illegible] بالمعنى الذي ذكره
عما يلزم على اصحاب الاشعري فيجوز ان يكون الحكم بانه واحد بالنسبة الى الكلام النفسي

دون اللفظي اذ اللفظ المشترك لا يراد منه عند اطلاقه الا احد
معانيه والصفة بعكس اي بوصفه لفظ محمل بسيط وهذه الالفاظ تفصيله مثل
المعنى الواحد البسيط القائم بذاته تعالى بلا فرق فان كلا منهما صفة له تعالى موصوفي
موجوده في الخارج وقد مثل اهل التحقيق عن مثله باندراج الاشجار باغصانها وثمارها
واوراقها واثمارها بطنا بعد بطن في النواة الواحدة **قوله** تعالى الى كون الاصوات
الخ اقول انهم التزموا ما هو ابعد منه مثل كون الرؤية كل موجود من الطعوم و
الروائح والمجردات المنزهة عن الجهات والمقابلة والقرب والبعد للاعمى
ولكل عضو وظاهر ان استبعاد اجتماع الحروف المترتبة عندنا في تلفظنا
عند الواجب سيما اذا لم يكن متجانسًا ليس بتلك المشابهة **قوله** فلا يكون العالم
بذاته تعالى الخ والظاهر مقصوده انه لا يكون محل النزاع اذ النزاع في قدم
الالفاظ التي هي متحده الحقيقة بما يتلفظ به اول علم او لا ان صفاته تعالى ليست
متجانسة لصفات المخلوقات كما ذكره الشارح هٰهنا ومعنى عدم المجانسة انهما
ليستا من نوع واحد الا ان بينهما نوع محاكاة كمحاكاة الشبح لذي الشبح او صفاته
لاجزاء ذي الشبح او صفاته ومن هٰهنا خلق الله ادم على صورته فنقول
ان اراد من اختلاف الحقيقة ما يعم الاختلاف الذي بين شبح العرض وذي
الشبح للجوهر مثلا مع انه محاك عنه فلا يخرج عن كونه محل النزاع اذ هذا النوع من
المخالفة مقرر محفوظ والدعوى في الاتحاد بنوع محاكات فان الصورة الفرس
المنقوشة على الجدار مع كونها عرضًا تحاكي عن الفرس الخارجي مع كونه
جوهرًا وبين انها متحدة معه وان اراد الاختلاف بحسب المحاكات محال

الشق الثاني



الشق الثاني بانه لا اختلاف ويمنع لزوم المجانسة وانما يلزم المجانسة كما هو بين
علمنا وعلمه وقدرتنا وقدرته والنزاع في انه هل له كلام لفظي نسبته الى ما نتلفظه
نسبة علمه الى علمنا ام لا **قوله** واما ما خالف مساعدة للادلة الخ اقول مبنى
البحث كما رد على القائل بان النسخ يرجع الى التلفظ كالمص يرد على القائلين
بالنسخ يتعلق بالالفاظ فان الثاني بلا دلالة ظاهرا انه لم ينسخ لفظ بل
المنسوخ هو حكمه كما قال كما نسخ حكمه فالايراد مشترك بين الاشاعرة
والمص والمعتزلة والجواب الحاسم عن قبلهم المشترك هو ان المنسوخ حكم
الالفاظ كلها لا انفسها ولا تلاوتها كليا وسيجيء من بعد جواب اخر عن
قبل الاشاعرة بدون ان يقولوا باشتراك لفظ القرآن والكلام وهو
ان المفهومات المختلفة ترجع الى الصفة الواحدة التي هي الكلام النفسي ترجع الى
نسخ بعض اعتباراته بدون ان يسري النسخ الى نفسه **قوله** والكلمات لا تعاقب
بينها الخ اقول لو كان الوجود العلمي للكلام اللفظي هو الكلام النفسي ووصف الواجب
تعالى به لكان لكل من الممكنات وجود علمي يتصف الواجب تعالى به ولا اختصاص
للكلام والعلة لا تكون منشأ الاتصاف وليس هٰهنا سوى الكلمات في علمه تعالى
فالترتيب الذي وقع في نفس الصفة التي هي مبدأ الترتيب والكلمات معلومة له لا تكون
قائمة به تعالى ولو سلم بالعرض بقيامها به وظاهر العلية لا مدخل لها في الاتصاف
مع انه تعالى علمه بوجود الجميع اي وجود كان يلزم اشتراك جميع المعلومات
في اتصاف الواجب تعالى به والصفة ليست كلاما على ما قال من انه مبدأ
الكلام مع انه يرد ان تلك الصفة من الصفات المعلومة الثبوت او صفة اخرى
من بين الصفات وانه يتعدد الصفات بان يكون غير متناهية بتعدد المعلومات

وبان يكون صفة الكلام متعددة في ذاتها وقد مر ان الصفات واجبة
بالذات واقل الحواربان كلمات الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي
يستلزم تمايز الاشياء في الوجود العلمي وهو يستلزم عدم تناهيها لحصول الوجود العلمي
وقد ادعى الش فيما سبق ان علمه اجمالي حتى لا يلزم وجود ما لا يتناهى في علمه تعالى وهذا
مع قطع النظر عن كونه صفة اولا فما وقعنا لتحصيل مرامه من كلامه فتامل انما العاقل
لعل الله يوفقك به وعنده مفاتح الغيب والفضل بيده يؤتيه من يشاء قوله
ولا يلزم على ذلك ما زعمه المص الخ وقد مر من الش انه لا يرد عليهم الا بحث فالي سخ
لو بين ابن الدفتين كلام الله حقيقة انما هو بمعنى كونه دالا على كلام الله تعالى حقيقة فبعد
التوجيه كما لا يرد على ما ذكره الش ههنا لا يرد على ما ذكره القدماء الخ والفرق
بان التفاوت على ما ذكره الش في الوجود وعلى ما ذكره المتقدمون ليس
كذلك بل باعتبار الدالية والمدلولية لا يستلزم ورود ما ذكره المص المقاصد
على القدماء دون الش قوله الى غير ذلك من الاسماء الخ هذه الامثلة المذكورة انما
يكون مما نحن فيه ويؤيد ما ذكره لو كان لكل منها معنى اخر يصح اتصاف الواجب ولكن
لا نعلمه بهذه المعاني المذكورة ههنا بمعنى الوصف كما في المعرفة على ما قال
وقد يراد بها علم يسبقه غفلة حيث قال وقد يراد بلفظ قد ما به وقد يطلق مرادفا
للعلم ولم يظهر مما ذكره صحة اطلاق الامثلة المذكورة على ما يتصف به الواجب تعالى الخ
قوله وذهب الشيخ الاشعري الخ الظاهر ان مراد الشيخ انه لا بد من التوقيف بعد الاشعار
بالتعظيم بعد عدم الايهام فكما لا يجوز الاكتفاء في عدم الايهام بمبلغ
ادراكنا فكذا لا يجوز الاكتفاء به في الاشعار بالتعظيم قوله خود آينده الخ
وههنا احتمال اخر هو الظ وهو ان يكون بمعنى الصاحب كان معنى كدخدا



لغة الفرس صاحب البيت وكده هو البيت ويحتمل ان يكون المراد من الاسماء
التي سميت بها في الشريعة الاحر الفارسية بالنسبة ترجمة ولفظ تنكري
انه يحتمل ان الاسمية اذا اصل بعضه نبي بلسان الترك ويمكن ان يكون
نقي في كل اسم في كل لغة من اللغات الشائعة السابقة كالترك والفرس انه
يأذن شرع نبينا صلى الله عليه وسلم اذا لم يقع النهي عنه مع كونه معروفا مشهورا
بحسب ما كان حجها على احد ومع ايمان بعض من اهل كل واحد من تلك اللغة في زمانه
صلى الله عليه وسلم قوله وقد خلك النار وفي النفس البعوث ويدخلك جهنم
قوله لان النفوس الخ دليل الانكار يعني ان انكار الحشر بهذا الوجه مع تحقق
النصوص التي تعلق عرق التاويل لا يجامع الايمان بما جاء به النبي عليه السلام
ووجه التقييد وعدم اطلاق الانكار بان يقول الايمان بما جاء به النبي عليه
السلام لا يجامع انكار الحشر سواء كان وجه الانكار هذا الدليل المذكور او دليلا اخر
الاشارة الى ضعف هذا الدليل بانه لا يصلح سببا لتاويل النصوص الظاهرة
لابتنائه على عدم تناهي النفوس المبني على قدم الانواع المتولدة المبتني على قدم العالم
او المستلزم له نعم لو كان له دليل عقلي قطعي برهاني بحيث لا يصلح للقدح فيه لكان للتاويل
وجه قال الامام حجة الاسلام في فيصل التفرقة ان البرهان اذا كان قاطعا رخص في
التاويل وان كان بعيدا واذا لم يكن قاطعا لم يرخص الا في تاويل قريب سابق الى الفهم
ويحتمل ايضا لكنه ضعيف ان يكون المراد انه لا يمكن الجمع بين التصديق بما
جاء به النبي وانكار الحشر بهذا الدليل مع انه اقوى دلائلهم فكيف بالادلة
الاخر الضعيفة ولا يبعد ان الامام لم يجزم في تكفيره بل حاصل كلامه ههنا
ان الانصاف انه كافر لانه قال الانصاف انه لا يمكن الجمع الخ اعلم ان ما ذكره

على الصحة لم يوجد فيها قوله قلت ولا الطبع بين القول بقدم العالم والحشر الجسماني بعد قوله انكار
الحشر الجسماني وقيل قوله لان النفوس على هذا الخ واما على هذه النسخة فيكون قوله لان
النفوس الخ دليل قوله ولا الطبع الخ اما ان يكون المقصود ايرادا على الفلاسفة
القائلين بقدم العالم بانه يستلزم نفي حشر الاجساد الجسماني بعينه لاجل مع الايمان لما
قال به الامام فلا يخفى ان الاستدلال لنفي الحشر لا يحتاج اليه كل الاحتياج لانهم
قائلون به ولا ينافي قول الامام معاندة كافية نعم لو اثبت من جهة القول بقدم
العالم مع قطع النظر عن لزوم انكار الحشر لزوم الكفر لهم لكان له وجه حسن او يكون
ايرادا على القائلين بقدم العالمين مع قطع النظر عن ان يقولوا بنفي الحشر او لا
بانه يلزم لهم انكار الحشر فهو ايضا لا يكون كلاما عنده مقابل كلام الامام عد ميلا له
لان الامام لم يبين وجه الانكار بانهم قائلون به صريحا او الزم عليهم مما قالوا به
صريحا فحمله على كلام في مقام وهذا في مقام يحتمل ان يقول له الامام تعا وتحمل ان يكون
ايرادا على الامام بناء على ظاهر ما نقله عنه في بحث افادة النظر الصحيح العلم حيث قال
هناك قال الامام في المباحث المشرقية الحق عندي ان قال الامام اثبت حركة
سرمدية دورية هناك فيكون قول الش هناك قلت هذا هو ما ذكرناه انه
تحقيق مذهب الفلاسفة بعينه واثباته الحركة الدورية مبني على مذهبهم ايرادا عليه
لا توجيها لكلامهم فايده هو قوله على هذا التقدير على النسخة التي ذكرناها يرجع
الى ما يتفرع على القول بالحشر من قوله فيسد عن الدراه لا الى عدم تناهي النفوس
فان القول بالحشر لا مدخل له في عدم تناهيها ونقول انه يستلزم حشر جميعها وحشر
جميعها يستلزم وجود ابدان غير متناهية وهو يستلزم وجود امكنة غير متناهية ويستلزم
عدم تناهي الابعاد لم لا يجعل اثبات امكنة غير متناهية بعد اثبات وجود ابدان

غير متناهيه



غير متناهيه مما لا حاجة اليه في اثبات عدم تناهي الابعاد فان وجود امكنة
غير متناهية انما هو لاستحالة تداخل الاجسام وبعد قبولها يلزم عدم
تناهي الابعاد منها لزوما ظاهرا وعند عدم قبولها لا يلزم وجود الامكنة
الخ **قوله** فهو نقيض هذه النسبة واعلم ان المط في بيان نفيه لما كان الشيخ
مدعيا البداهة مدعاه لم يبال باجراء الكلام في مقام التشبيه بطريق المانع بل
لعله اضرب عنه الى قوله بل اذا صح مذهب من يقول الخ فالحاصل كما نبه
الش في حواشيه على شرح التجريد بعد تمام هذا النقل ان العدم عبارة عن فقدان
الذات وبطلانه فلا يكون موضوع الوجودين والعدم شيئا واحدا العدم الحافظ
وحدة الذات حال العدم فامتنع المعاد عن المستانف المعروض لحصة
تصفه الاعادة ان كان لكونه بما هو حيث الذات في حال العدم فهو بط لان المعدوم
لا هوية له وان كان لكونه معروض الوجود اولا فهو عين النسبة التي وقع النظر في امكانها
وذلك غير متصور مع هذا الاستمرار لانه يوجب الاثنينية الوره قال الاستاد
روح الله روحه لا يقال لعل كونه منسوبا الى ب دون ج مستندا الى تشخص منهما
لتعلقهما بالعده على ما ذكره يعد الكلام الى التشخص ب عن تشخص ج او دون تشخص ج
اقول هذا الكلام انما يتم اذا كان للتشخص نوع وكان تشخص ب في ج من نوع تشخص
فرجح نسبة تشخص ب الى تشخص ا دون تشخص ج واما اذا كان تشخص مما لا نوع
له كما هو المشهور من مذهب المتاخرين فلا يوجد لتشخص ما مثل نسبة تشخص ب الى تشخص ا
ليس لانه مثله بل لانه نفسه وليس كذلك تشخص ج ولا مثله واما على مذهب التحقيق
عند الشيخ ان تشخص كل شيء عين وجوده الخاص به وعلله الفارابي فان اراد
بالوجود الخاص الوجود المطلق فوجد له طبيعة نوعية لان الخصم كل مفهوم هي

وذلك المفهوم مضافاً الى الماهيات كما مر الشارح وغيره ويؤيده ما نقلنا
منه في الدليل الثاني من ان اختلاف الوجود تسليم اختلاف الذات
لكن يلزم الدور لان تعين الماهية وتخصصها انما هو بما اضيف اليها
بها يلزم الدور لان المعين يجب ان يكون في نفسه متعينا قبله وان اراد
امر آخر سوى الوجود المطلق وحصصه عارضا للماهيات كما يفهم من عباره
مصالح التجريد في بعض المواضع الشارح الا انه لم يستنكف عن القول به فيرد
ان ذلك الوجود الخاص ان لم تتقيد بنوع علم لم يكن منشأ التشخص والا
فلا يجري نقل الكلام فيه كما مر فيل في كلام الشارح نظر وهو ان وجوب
وجود ح في موضوع واحد وهما مثلان مستحيل واللازم وهو عدم
امتناز يخرج على تسليم اللزوم والاستحالة لا فائدة فيه الى الحاجة
الى تسليم انه اقول الحق استحالة اجتماع المثلين في محل واحد انما هو
اذا كان في زمان واحد معاً لا بدلاً ولا في زمانين والتفصيل
انه ان كان مراد القائلين بالاعادة الايجاب الكلي فالجواب السلب الجزئي
كاف لكن مذهب الخصم يجب ان يكون سلباً جزئياً بل بمعنى ان اقل مرتبه
الخلاف هذا والا فيجوز ان يكون مذهب الخصم سلبا كليا وان
كان نحن بصدد الخلاف فقط فان الخلاف بين الايجاب الكلي والسلب
الجزئي وعدم تحقق التناقض بينهما انما هو لجواز الارتفاع لا لجواز
الاجتماع ولا يعلم الخلاف في جمعهما وان كان المراد الايجاب الجزئي
فالجواب انما يكون يصح بالسلب الكلي فيجب اخذ وحدة الموضوع بمعنى
سلب تعدده لنعم فعلى الاحتمال الاول تم الكلام بان الايجاب

بالجزئي

١٧٧

في جزئي من الجزئيات سواء كان في الجوهر ح لا حاجة الى اعتبار وحدة الموضوع
اصلا بل لا يجوز الا بمعنى سلب تعدد الموضوع او في العرض فيجب اخذ وحدة الموضوع
واعتبار البدل فالجواب للمجيب واما اذا كان مذهبه سلبا كليا واراد ان التشبه
فيجب التوجه الى ابطال اي احتمال بوجه خاص لكل او بوجه عام فيجب اعتبار وحدة
الموضوع في العرض في الطريق المذكور على ظاهره والتشبث بالقول بالبدل وفي
الجوهر بمعنى سلب تعدده بل بمعنى سلب التعدد مطلقا غايته ان المصداق يخالف في
الجوهر والعرض وعلى الاحتمال الثاني يجب التوجه الى سلب كل جزئي فيجب اعتبار وحدة
الموضوع في العرض والبدل بعد ارجاع الوحدة الى سلب التعدد نعم فان العرض يجب له
الموضوع البتة فالتشبث بما يدفع كلام ذلك القائل الناظر على الاحتمالين على
ما حمله وان كان له وجه دفع آخر على الاول بان يقال المراد بوحدة الموضوع
سلب تعدده ويراد سلب الاعادة في الجوهر كما في العرض لكنه يراد انه ما في
احد وحدة الموضوع حتى يصح بالارجاع الا دليل استحالة اجتماع المثلين يجري في
المتبادلين والمتعاقبين ايضا فلا فرق فان المتعاقبين بحسب الزمان اذا اتحدا بحسب
الموضوع مشخصاته رفع الامتياز بينهما كالمجتمعين زمانا لان الزمان ليس من مشخصات
كما هو قرروا وكذا انتفاء احد المثلين يستلزم تحقق ضده لا اجتماع المثل الآخر سواء
فرض المثلان في زمان واحد اولا والدليل الثاني متوجه عليه خاصة سوى ما او
انه يلزم ان لا يوجد مثل شيء اصلا لان ضد ذلك الشيء يتحقق حين وجود المثل البتة
سواء كان الشيء موجودا ابتداء او لم يوجد اصلا وحاصل السند لا نسلم ان اجتماع
المثلين لو جاز لاجل بحيث يمتنع زوال الاجتماع بان يزول احد المثلين ويبقى
الآخر فاذا زال احد المثلين يتحقق ضد الزائل مع المثل الثاني والحال انه

ذلك الضد ضد للثاني انه يلزم اجتماع الضدين واجيب بوجهين الاول انه يجوز ان يكون
المثلان لمتلازمين لا زمين انه للمحل اولا والثاني انه لا يلزم من انتفاء احد المثلين
تحقق ضده مع المثل الثاني ولا صحة لجواز ارتفاع الضدين عن المحل وحاصل ما اورد
بخصوص هذا الدليل ان كل عرض موجود في محله مثله منتف عن ذلك المحل البتة لعدم وجود
غير المتناهي في محل فان كل مثلين لهما ثالث مثل لهما وللثلثة رابع مثل وللاربعة
خامس وهكذا او على ما ادعيتم واثبتم انه يلزم تحقق ضده على ما قلتم في الدليل
الى اخره فلا يوجد مثل واحد لكن فلا يتوجه على ما اوردنا من النقض المنع الثاني
بوجه ولو قررنا ما هو حين عدم المثل المعدوم ابتداء او حدوثا تحقق نقيضه مع
المثل الموجود ولا شك انه كما ان ضد المثل المعدوم ضد المثل الموجود كذلك نقيضه
نقيضه فيلزم اجتماع النقيضين لا يرد المنع الثاني كالاول على ما ذكرناه
ولا يرد على اصل الاستدلال انه خاصة فاسد النقض في الصور اصل
الاستدلال من وجه وسقيم من وجه ولا يرد ان المثلين على ما ذكرتم يكونان
متضادين واذا ضم الحكم وكل ضد كل واحد من المثلين ضد الاخر يلزم
ان يكون كل واحد من الضدين ضد نفسه لانهم لا يصطلحون لا يسلمون كونهما
ضدين ويقولون عدم اجتماعهما ليس لانهما ضدان لا العقل انه يمكن بعد ثبوت
استحالة الاجتماع مطلقا الاستدلال على وجود الاعادة بانه قد يكون
جسم مثلا ابيض ثم ينعدم بياضه ثم يكون ابيض ثانيا فهذا البياض الثاني
يجب ان يكون معادا والا يلزم اجتماع المثلين ثم لا يخفى ان قول الناظر
على تسليم اللزوم والاستحالة لا اه دفعه وان الخ يفهم منه بمنع الاول
منع لزوم الترجيح بلا مرجح والثاني منع استحالته والثالث انه منع

الاستحالة

الاستحالة فيكون حاصل المنع الثالث بعد تسليم السابق منع الاستحالة
بينهما او تسليم الاستحالة في الجملة لكن كان اللائق ان يقول او المسلم لم لا يجوز
ان يكون هو اجتماع المثلين لا اعادة المعدوم وهو جزما او الصحيح
او المستدل كان قائلا بان ملزوم محال غاية كان يقول ذلك الخ الملزوم
هو الاعادة وما كان مدار على انه الخ جاز ان يسلم محالا **قوله** نفي الاثنينية
الصرفة لا غير والمحمول لان الاثنين فيما نحن فيه هو الوجود الاول والوجود الثاني
كما هو قول القائل باعادة المعدوم بعينه كيف يكون الوجود الثاني غير الوجود
الاول نعم لو قال المغايرة المشخصة وغير المشخصة بل المشخصات فظاهر انا سلم ان
الوجودين متغايران واما لو قال بعينه المشخص الوجود او كون الوجود من العوارض
المشخصة او باعادة جميع الوجود العوارض مشخصة وغير مشخصة فلا تغاير الوجود
**قوله** هو الهوية المكتنفة بالمشخصات اه قال الاستاد حرسه عن الخوادث في شرح
التجريد في هذا المقام وفيه نظر ظاهر فان كون الموجود في الذهن متشخصا ذهنيا
محفوظا بالعوارض يكون بعد التجريد عن التشخص الخارجي لا ينافي كون التشخص الخارجي محفوظا
في الذهن وموجودا فيه محفوظا بتلك العوارض اقول ليس معنى كلام الشارح انها بعد
التجريد يكون عين التشخص الخارجي بل معنى كلامه وقوله ان الموجود في الذهن بالتشخص هو الهوية
المكتنفة بالمشخصات الذهنية انها مكتنفة بها فقط مجردة عن العوارض والمشخصات الخارجية
كما هو شأن العقل واتحادها مع الوجود الخارجي بمعنى انها بعد التجريد عنه انها بعد التجريد
العوارض الذهنية انها مكتنفة بها فقط مجردة عن العوارض والمشخصات الخارجية كما
هو شأن العقل واتحادها مع الموجود الخارجي انما هو حلف العوارض والمشخصات الذهنية
والتجريد عنها والكسي العوارض الخارجية عليها فمعنى قوله واتحادها مع الموجود الخارجي

بمعنى انها بعد التجريد عنه انها بعد التجريد العوارض الذهنية عن الموجود الذهني وتجريد العوارض
الخارجية عن الموجود الخارجي بحيث يبقى الماهية فقط عنه والاوطان بعد التجريد عن العوارض
الذهنية فقط لا يكون عين الموجود الخارجي لاحتياجه الى العوارض الخارجية ايضا ومع
قطع النظر عن دلالة عبارته فالمراد ظاهر قال رحمه الله بل الحق في الجواب ان يقال
الحكم بان ب مثلا في الخارج هو ما كان ا في الخارج ليس الا عن حفظ الذات وان سلم ان
في الخارج ولا يسع كونها في الذهن محفوظا لم يحفظ في الذهن انما يسع العلم بان ا (كان ا او ما كان ا)
كان في الخارج فلا بد فيه من ان لا يكون الذات مفقوده في الخارج فليتامل اقول لعل وجه
الامر بالتامل اولا انه لا فرق بين ما ذكره من الجواب الحق وبين ما ذكره الش لان حكمها
ان الحفظ في الذهن لا يسع بل في كلام الش زيادة خصوصية من التوجه الى الدليل او المنع
ولا يرد عليه مفسد انه وثانيا ان حصول النفع في العلم بان ب كان ا في الخارج مثلا ممنوع
في الحق مسلم انه لا يسع ولا يصح الحكم بان ب مثلا في الخارج هو ما كان ا في الخارج الا ان كان
المراد من ب في الذهن غير دال فانه ينافي ما ذكره اولا والا لم يكن صريحا في المباينة
والحاصل انه لا يتم الدليل بان يقال لو صح ان ما كان ا في الخارج ب من الذهن لا شك
ان ب في الذهن ب في الخارج فيلزم ان ا في الخارج ب من الخارج فلا يلزم الترجيح
وان شئت فقل لا شك ان ب في الخارج ب في الذهن و ب في الذهن كان ا
في الخارج فيلزم ان ب في الخارج كان ا في الخارج وفي الذهن الا من باب المقدمة
المذكورة في ذيل تعم بعضها وعلى هذا **قوله** ورد عليه ان اللازم تحلل الى اجاب عنه
في حواشيه على شرح التجريد بان اختلاف الوجود يستلزم الاختلاف في الذات بديهة
فانا نعلم قطعا ان الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان فان الوجود الخارجي
لكل شيء هو عينه في الخارج وان كان غيره بحسب الاعتبار وليس الوجود الذهني نسبة

العوارض

العوارض التي يجوز تبدلها واختلافها مع الحفاظ وحدة الذات اذ لا وحدة لها الا
باعتبار الوجود ثم علل بعد ذلك جواز ذلك لا فرق بين الماهية والوجود في جواز الاعادة انتهى
كلامه وما اجاب به ههنا من قوله ولا يخفى ان معنى تقدم ان لا ينطبق على ظاهر السوال
لان السوال انه يجوز ان يكون لشيء واحد وجودان يتقدم احدهما على العدم وجه
بالاخر عن العدم فالجواب بان معنى التقدم مطلقا عبارة عن كون وجود الشيء الاول
متقدما على وجود الشيء الثاني لا يدفعه لان المانع ان يسلم ان معنى التقدم ذلك
ولكنه يجوز الوجودين لشيء واحد ولكن يمكن ان يوجه مراده الاستدلال على ان الشيء
الواحد لا يكون له وجودان حيث قال الحكم العقل ببطلان تقدم الشيء على نفسه بالزمان
كما يحكم ببطلان تقدم الشيء على نفسه بالذات كما في الدور فلو جاز ان يكون لشيء واحد
وجودان لتوقف العقل في هذا الحكم ولم يتسارع فيه لانه يجوز ح ان يتقدم احد الوجودين
على نفسه بالوجود الاخر فمحط الجواب هو عدم الفرق بين الحكمين الذي يدل على
وجود واحد فقوله ومعنى تقدم الشيء الخ اما تمهيدا واما اشارة الى جواب ايراد ربما
يورد في هذا الموضع وان لم يذكره وحاصله انه يجوز ان يتخلل العدم بين العوارض
الغير المشخصة مع بقاء العوارض المشخصة في الحالتين ثم لا يخفى ان تخلل العدم بين الشيء
ونفسه امر بعدم الشيء على نفسه على وحدة الوجود لشيء واحد ومبناها على لزوم
التخلل ثم حكم ببطلانه فان قيل لم لم يوضع تقدم الشيء على نفسه موضع التخلل قلنا
هو يعني بالطريق ولو صح بطلان تقدم الشيء على نفسه يكون الجواب دعوى
البداهة هذا غاية توجيه كلامه في هذا المقام اذا البرهان نوفي كلامه ههنا بما
ذكره في حواشيه هناك والا فاحتمال تغير الدليل ودعوى ظهور بطلان هذه المقدمة
بالنسبة الى بطلان التخلل ههنا الخ لا يبعد كل البعد لمعارف تسلم هذه المقدمة

عند الجمع تأمل لا يقال بل هو جواب عن الايراد المذكور وبطابقه مع قطع النظر عما ذكرتم
لان الوجود والعدم لا وجود له حتى يتقدم على شيء او يتقدم عليه شيء لان معنى تقدم
الشيء على الشيء مطلقا عبارة عن كون وجود الشيء الاول متقدما على وجود
الشيء الثاني بل الوجود الخ كذلك لانا نقول المراد من الوجود الذي يعتبر في التقدم
مطلق التحقق المحقق اعم من الخارجي والذهني الحقيقي والانتزاعي والا لما صح قوله
معنى تقدم الشيء عبارة عن كون وجود الشيء الاول متقدما على وجود الشيء
الثاني لان الوجود ليس بموجود فلا يعقل عن ابهام الخ في كلامه زمانا والا
لزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه لوجود ذلك الشخص في طرفي الزمان الوجود و اجاب
الخ ما به لاتحاد الذات المستمرة في زمان المعاد فلا يلزم تخلل الزمان بين الشيء
ونفسه بل تخلله بين الشيء باعتبار وقوعه في الزمان الاول وبينه باعتبار وقوعه ولما
ما صح من اوايل الحكماء في رموزهم والغازهم وهو ان كل نفس غير سرّه فانها
ينتقل عن بدنها الى بدن يناسبه الطباع بالرذيلة الغالبة عليها حتى يتخلص من المادة
فالذي رذيلته من باب الشهوات ينتقل مثلا الى بدن خنزير والذي رذيلته من باب
الغضب ينتقل الى بدن سبع حتى انه كان رذيلته من باب المعاملة وهو صار ممسوخ
في بدن سمك وان كان صيادا انمسخ في بدن النوع الذي يصيده وربما قالوا
ان النفس الغير السرة تعذب في ناحيتي الجنوب والشمال بتوسط البرد والحر
فهذه الاقاويل من الحكماء امثال ورموز ضربوها ليكون اقرب الى الافهام
العامة ويكون ذلك سببا لردعهم عن الرذيلة فانهم اذا خوطبوا بالامر الذي
هو الحقيقي والسعادة الحقيقية والشقاوة الحقيقية لم يتصوروا ذلك اصلا
بل غير رادعهما في بادي الراي من الامور المستنبعة **قوله** فاثباتهما اي اثبات

كل واحد

كل واحد منهما باعتبار المعاد الروحاني ليس منهما وفي نسخة واثباته اي اثبات الروحاني
ليس منهما اعلم انه ان اريد بالمسايل الكلامية ما لا يثبت الا بالنقل وبالفلسفة
ما ليس كذلك بل الاعم مما يثبت بالعقل فقط او لا فيصير كثير من المسايل الكلامية الفلسفة
خصوصا اثبات الواجب وغيره مما يتوقف اثبات الشريعة عليه فايراده فيهما الخ يكون
من حيث الجمع بين الشريعة والفلسفة فيرد على الامام انه بعيد وانه لا خصوصية لايراد الاعتبار
بهذه المسئلة بل كثير من المسايل الكلامية مما يحتاج الى مثل هذا الاعتذار وليس على
هذا اريد بالفلسفة ما لا يثبت الا بالعقل وبالشريعة الاعم فانه لا يصح كلام الامام
ح لان المعاد الروحاني يكون من الشريعة لانه مما صدق النبي صلى الله عليه وسلم كما صح
نقله عنه ضرورة في كلام الشيخ بلا واسطة وكذا كلام الشيخ من ان اثباتهما في المسايل الحكمية
من حيث الجمع الا اذا اريد دلهيات كل واحد منهما بان يكون اعتذارا عن ايراد كل منهما
لا عن ايراد الجسمانية فقط لكنه خلاف الظاهر وارتكاب للبعيد وعلى هذا القياس اذا اريد
بالشريعة ما لا يثبت بالعقل وبالفلسفة ما لا يثبت بالنقل مما يثبت لهما كالمعاد
الروحاني يكون واسطة يحصل في كلام الامام والشيخ فاحكم بحال ايهما **قوله** على ما بسطه في
كتاب المبداء والمعاد قال في الفصل السابع من كتاب المعاد بعد ما بين في الفصول السابقة
ان الوارد بلسان الشرايع من اللذات والالام الجسمانية انما هي تقريبا الى الافهام وكلام مع
الناس على قدر عقولهم وان الظواهر لا يكون الجسمانية حجة للخواص كما يقول كل فرق
بالتاويل في بعض الآيات والاحاديث لقيام الدليل العقلي على خلاف الظواهر
فحكموا ان الظاهر ليس بمراد والا فتعارض الآيات والاحاديث لا يصلح مرجحا
لتاويل بعض دون بعض في بسط كل البسط بهذه العبارة ثم في المعلوم السين
ان النفس الناطقة مدركة ثم جوهرها افضل من جواهر القوى الاخرى لانها بسيطة على الاطلاق

ومفارقة للمادة كل الفراق وتلك متعلقة بالمادة قابلة للتركيب والعسر بسبب المادة
ثم ادراكها افضل من ادراك الحواس لان ادراك العقل يقيني ضروري كلي ابدي
وادراك الحس ظاهري جزئي زوالي ثم مدركاتها افضل لان مدركاتها
المعاني الثابتة والصور الروحاني المبدأ الاول للوجود كله في جلاله وعظم سلطانه
والملائكة الربانية وحقائق الاجرام السماوية والعنصرية وذواتها كلها ثم
كمالاتها افضل من كمالات القوى الحسية لان كمالاتها ان تصير افضل عوالم الخير
عن التغير والتكثر فيها صورة كل موجود مجردة عن المادة فهو عوالم مجاورة للعالم
وعلى موازنته لا انها روحاني رباني لطيف مقدس وهذا العالم جسماني محسوس
مشوب بالمادة ومما بالقوة والعدم كثيف مدرماى فقس لهذه المعاني
الاربع التي للنفس الانسانية امثالها التي للنفس الحيوانية فيلزم ان اللذة
التي للجوهر الانساني اعني نفسه عند المعاد اذا كان مستكملا ليس نسبتها الى اللذة
وطء من اللذة الموجودة في عالمنا وسبحان ما اعدامه اجل واللذة التي تحصل للجوهر الملائكي
يكون في قياس الخير واللذة التي تخص جواهر البهايم والسباع والنفس الانسانية للنفس
من الجوهر الملكي ان كانت مستكملة لانها صورة عقلية مفارقة وهذا بعينها صورة الملائكة
الا انا لا نحس بهذه اللذة ونحن في ابداننا لان قوى البدنية مستولية على النفس حتى
ان النفس ناسية في البدن لذاتها وهي الى البدو السلطان للحس والوهم والغضب
والشهوة والدليل على ذلك نقصان سلطان النفس الناطقة عند زيادة
سلطان هذه القوى واذ وجود تلك اللذة واحد والحس بها في البدن
والسبب البدن ومثل هذا موجود في القوى الحسية فان المرور سم الخلود يكرهه
والله ليس من المستنكر ان يكون لذة يعقد وجود لذة الجماع ولا اسماع الا

يعقد وجودها

يعقد وجودها ولا تتصور كيفيتها ولا انها الا في حال العنين يعقد وجود لذة الجماع
ولا اشياء الا والاصم يعقد وجود لذة السماع والاعمى وجود لذة الصورة الجميلة ولا اشا
بالامنها والض على مقدار تعاهد القوى الانسانية والحيوانية يكون الاحساس والشعور
بتلك اللذة من قوي سلطان القوى الحيوانية جعل يحس ويشعر شيئا من تلك اللذة على التقاء
ومن اراد زيادة تفصيل شرع فليرجع الى ذلك الكتاب فانه بسط الكلام فيه كل البسط
**قوله** اما الاولان فلانه ورد آه نقل شارح التجريد استدلال المعتزلة بانه
اعد بعد قال في وصف الجنة عرضها عرض السموات والارض ولا يتصور
فنا، صح ذلك الا بعد السموات والارض لامتناع ان يكون تداخل الاجسام ولعل
الجواب بان المراد عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها
كعرضهما بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد بشخص
بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والاخر معدوم وللتصريح في اية
اخرى بان عرضها كعرض السموات فيحمل هذه على تلك كما بين ابو يوسف ابو
حنيفة اي مثله انتهى كلامه ولا يخفى ان ما نقلنا يدل على استدلالهم من اية
اخرى غير ما ذكره الش ههنا وما ذكره الش هنا في الجواب لا في الاستدلال
وقد اجيب عنه بما اورد في قوله قلت اذا كان الجنة الخ يظهر منه انهم تمسكوا في الاية
المذكورة والجواب خاص للشارح المحقق كان في كلام ايراد على شارح التجريد حيث
عرض نسب شارح التجريد الاستدلال على ظاهر قوله تعالى عرضها كعرض السموات ولهذا صح
عنده الجواب بان المراد عرضها كعرض السموات والارض كما هو مصرح به في اية
اخرى فاورد الش عليه بان ليس استدلال المعتزلة ظاهر قوله عرضها عرض السموات
بدون التشبيه بل مع حذف التشبيه كما هو مصرح به بل التشبيه كما في اية اخرى

يستدلون على عدم وجود الجنة الآن كما هو مفصل في الشرح والثاني لا يكون جوابا
بل الجواب الحق اختار احد شقوق الترديد المذكور في الاستدلال ومنع ما لزم او استحالة
ما لزمه مثل منع امتناع الخلاء او لزومه والحاصل ان الاستدلال المعتزلة مع حفظ عن
الشبهة ولا من دعوى العنه والا لبطل وجودها بعد فناء العالم ايضا لامتناع قيام
واحد بمحلين مختلفين معا او بالانتقال واستدلالهم على بطلان وجودها في عالم آخر
ملزوم للخلاء واستحالته ايضا يدل عليه في الحكمة لعدم الحاجة اليه لما ذكرتم بادل في فوق
قلت الخ فانه اختار شق من الشقوق المذكورة ورفع استحالته نعم لو كان فوق
السموات محيطة بها لم يلزم خلاء ولا حاجة على تقدير دعوى لزومه واستحالته الى التزام
امتلاء الفرجة بجسم آخر ويكون جوابا آخر لازمه في كلام الشارح **قوله** والجواب انه لا يجب
على الله تعالى اقول عدم الوجوب لا ينفع ههنا لانه قد مر انه تعالى راعى الحكمة والمصلحة فيما خلق وامر
واودع فيهما المنافع تفضلا فيجب ان يكون في افعاله حكمة ومصلحة بالفعل غاية الامر ان لا يكون
شيء منهما موجبا له تعالى للفعل بل يكون كل منهما تفضلا منه تعالى فالحق في الجواب ان يمنع
عدم الحكمة والمصلحة فان عدم العلم بالشيء لا يدل على عدمه **قوله** للامام حجة
الاسلام كلام يقرب منه الخ قال الامام حجة الاسلام في فيصل التفرقة حيث اراد
بيان توسعة الرحمة في جواب من قال ان الشارع بين الرحمة على الخلق اذ قال عليه الصلوة
والسلام يقول الله تعالى لادم عليه السلام يوم القيمة اخرج بعث النار من ذريتك فيقول
من كم كم فيقول الله من كل الف تسعمائة وتسعة وتسعين وبالحديث المذكور في اول الكتاب
الكتاب ان الحديث الاول صحيح ولكن ليس المعنى انهم كفار يخلدون في النار
بل انهم يدخلون النار ويعرضون عليها ويتركون فيها بقدر ما العصية ذنوبهم و
معاصيهم والمعصوم من المعاصي لا يكون من الالف الا واحد فلذلك قال الله تعالى

وان منكم

وان منكم الا واردها ثم بعث النار عبارة عمن استوجب النار بذنوبهم ويجوز ان
يصرفوا عن طريق جهنم بالشفاعة كما ورد به الاخبار وروي عن عايشة رضي الله
عنها انها قالت فقدت النبي عليه السلام ذات ليلة فاتبعته فاذا هو في مشربة يصلي
ورايت على راسه انوار ثلثة فلما قضى صلوته قال من هذه قلت انا عايشة يا رسول الله
فقال هل رايت الانوار الثلثة فقلت نعم قال ان هذا اتاني ات من ربي فبشرني
ان الله تعالى يدخل الجنة من امتي سبعين الفا بغير حساب ولا عذاب ثم اتاني ات في
النور الثاني فبشرني ان الله تعالى يدخل من امتي مكان كل واحد من السبعين الفا سبعين الفا
بغير حساب ولا عذاب قال فقلت هل يبلغ هذا امتي قال يكمل من الاعراب ممن لا يصوم و
لا يصلي وشهد في بالواحد انه ذلك بالرسالة فهذا وامثاله من الاخبار الدالة
على سعة الرحمة كثير وهذا في امة محمد عليه الصلوة والسلام واما اقول الرحمة تشمل الامم السالفة
وان كان اكثرهم يعرضون على النار اما عرضة خفيفة حتى في لحظة او في ساعة واما
في مدة حتى يطلق عليهم اسم بعث النار بل اقول اكثر نصارى الروم والترك في هذا الزمان
تشملهم الرحمة اعني الذين هم في اقاصي الروم ولم تبلغهم الدعوة فانهم ثلثة اصناف
صنف لم يبلغهم اسم صلى الله عليه وسلم اصلا فهم معذورون وصنف بلغهم اسم محمد
عليه الصلوة والسلام وصفته وما ظهر عليه من المعجزات وهم المجاورون لبلاد الاسلام
والمخالطون لهم وهم الكفار المخلدون وصنف ثالث بين الدرجتين بلغهم اسم محمد صلى
الله عليه وسلم ولم يبلغهم صفته بل سمعوا منذ الصبي ان كذابا ملبسا اسمه محمد
ادعى النبوة كاذبا كما سمع صبياننا ان كذابا يقال له المقنع لعنه الله تحدى بالنبوة
فهؤلاء عندي في معنى الصنف الاول فانهم لم يسمعوا صفته بل سمعوا ضد اوصافه
وهذا لا يحرك داعية النظر والطلب انتهى كلامه وشمول الرحمة بمعنى انهم لا يعذبون على عدم
الايمان بنبينا صلى الله عليه وسلم فلو عذبوا فانما يعذبون بعصيانهم في دينهم الذي

بهم مأمورون به وان كان يحتمل انه لا يعذبوا اصلاً لان دينهم الاصلي منسوخ الآن و
لا يعمل باحكامه بل لا يجوز العمل بها فيسقط عنهم تكاليف ذلك الدين ولم تصل اليهم الاحكام
الدين الجديد المحمدي صلى الله عليه وسلم لكنه بعيد للزوم فضلهم في النجاة على المؤمنين
العاصيين مطلقاً قوله والكذب على النبي اي يقول عند النبي كذبا والظاهر قوله
صلى الله عليه وسلم حيث اورد صلى الله عليه وسلم ان الكذب على نبينا قوله
كبيرة لا الكذب على الانبياء الاخر عليهم السلام فان قيل لان هذه في المخصص
لانه بيان هذا الحكم بالقياس الى الانبياء الماضيين لانهم مضوا ولا يحتمل ان
يقول احد كذبا عليهم قلنا لا فائدة في الحكم بالقياس الى نبينا ايضا لانه صلى الله عليه وسلم
مضى ايضاً ولا يدركه احد من اهل الزمان حتى يقول كذبا عليه صلى الله عليه وسلم
فان قيل احوال من عاصره صلى الله عليه وسلم فيقول يحتمل مثله في الامم الماضية
فانا اذا علمنا ان فلانا مثلا من امة موسى عليه السلام قال عليه السلام
كذبا نحكم انه كان من اهل الكبيرة ومن يقع الثقة فيما نقل عنه من امور دينه
عليه السلام لا يقول كذبا عليه الا ان تكون الكذب على النبي كبيرة انما هو
في دين نبينا صلى الله عليه السلام لا في الاديان السابقة فلا نحكم على تقدير العلم
بالكذب احد على نبي من الانبياء السابقة بكونه صاحب كبيرة لجواز ان لا يكون
كبيرة في ذلك الدين ثم اذا كان معنى الكذب عليه صلى الله عليه وسلم نسبة ما لم يقع
منه صلى الله عليه وسلم اليه صلى الله عليه وسلم كما وجد في بعض شروح الحديث في شرح
قوله عليه السلام من يقل علي ما لم اقل الحديث اي من نسب الي ما لم يكن مني سواء
كان من الاحكام او القصص او الاخبار فيدخل فيه نحو حل او حرام او مكروه الى
غيره بدليل روايته من كذب علي والكذب الاخبار بالشيء خلاف الواقع او الاعتقاد

يكون

179

فيكون من اجزاء الشيء يجري بنظيره وانما خص القول وهو التكلم لانه اكثر وانما
قال علي ليخرج ما كذب على غيره فانه صغيرة ويدخل فيه الكذب عليه السلام
بالطريق الاولى انتهى لم يرد ما ورد على ما ذكرنا اولا وهذا حق ولعل ما
ذكرنا اصح فان الكذب عليه على ما ذكرنا يكون نفسا ومخادعة معه صلى الله عليه
وسلم فيدخل في زمرة المنافقين الذين يخادعون الله ورسوله الآية فان
الكذب عبارة عن التباس صورة الحق على غير الحق ليحصل المخاطب عن الحق
فيجعل الحق فيعطي المخاطب من ملك القبول فيترتب عليه ما يترتب كما ان الملوك
الاسمية يغضبون على من قال كذبا عندهم ويقولون الكذب عندي و
يعرضون عنه غاية الاعراض قوله ولا يقبل منها شفاعة والمعنى لا تقضي
نفس عن نفس شيئا من الحقوق او شيئا من الجزاء ومن اراد شيئا منكرا مع تكرار
النفس للاحاطة الكلي ولا يقبل من النفس الثانية العاصية ادم من الاولى شفاعة
فكأنه اريد من الآية ان يقطع برفع العذاب احد من احد من كل وجه محتمل
فاما ان يكون جبرا فيكون نصرة اولا فاما ان يكون مجانا فيكون شفاعة اولا فاما ان
يكون لاداء ما كان عليه فيكون جزاء اولا فيكون عدلا وقيل قد تمسك المعتزلة بهذه
الآية على نفي الشفاعة لاهل الكبائر واجيب بانها مخصوصة بالكفار للآيات
والاحاديث الواردة في الشفاعة ويؤيده ان الخطاب معهم والآية نزلت
ردا لما كانت اليهود يزعم ان اباءهم تشفع بهم واقول لو دل هذه الآية
على نفي الشفاعة لدل على نفي على الصغائر ايضا فما وجه التخصيص بالكبائر
الا ان يقولوا الصغائر مغفورة بدون الشفاعة ثم للخصم ان يقول لا
انما يصح بدعوى ثلثة كليات كل نفس وكل معصية وكل وقت والحمد لله على ما

İsim: Aşir Efendi
Yeni Kr.
Eski Kayıt No. 194

وفوائد معانيه والمرجو من الناظرين ان ينظروا بعين العناية وعين الرضا
عن كل عيب كليلة ولكن على النسخة بيدي الله وما هذا اول ما صنفه
علي ما صنفه العلامة الدواني انتهى التاليف في اوائل ربيع الاول سنة ١٠٥٥
وقد وقع الفراغ من تسويد هذه النسخة الشريفة في وقت العصر